AUTHOR:
SIGWART, CHRISTOPH VON

TITLE:
KLEINE SCHRIFTEN

PLACE:
FREIBURG I B.

DATE:
1889

Master Negative #
91-80005-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Si2
L

Sigwart, Christoph von, 1830-1904.
Kleine schriften, von Christoph Sigwart ... 1.-[2.] reihe ... Freiburg i B., Mohr, 1889.

2 v. 20½cm.

CONTENTS.—1. reihe. Zur geschichte der philosophie. Biographische darstellung. 2., berichtigte und verm. ausg.—2. reihe. Zur erkenntnisslehre und psychologie. 2., unveränderte ausg.

Includes references to Spinoza.

1. Philosophy—Addresses, essays, lectures.

(Continued on next card)
33-8859

Library of Congress B3329.S563K6 1889 104

Sigwart, Christoph von, 1830-1904. Kleine schriften. 1889. (Card 2)

D193Si2 Copy in Philosophy. 1889.
I

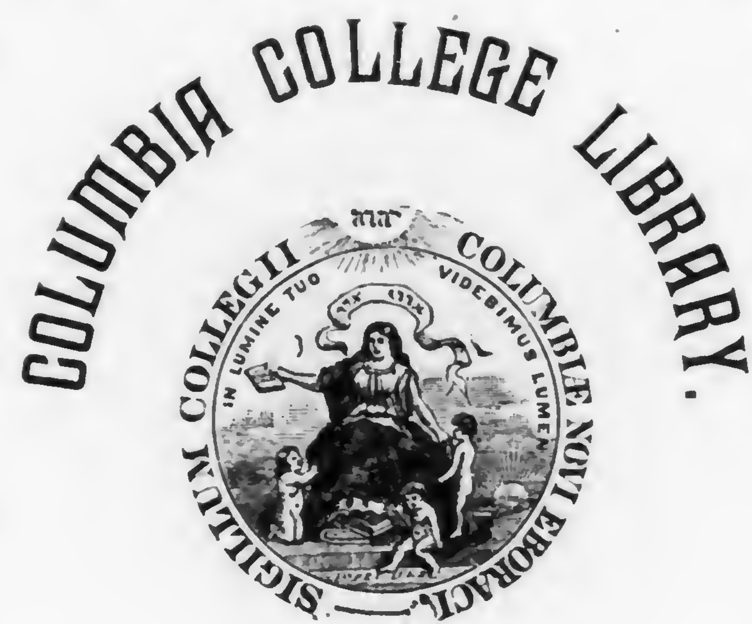
Another copy in Special Collections (Spinoza) 1889.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/17/91 INITIALS D.T.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME: 1


SIGILLUM COLLEGII COLUMBIAE NOVI EBORACI.
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN

Kleine Schriften

von

Christoph Sigwart,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Erste Reihe.
Zur Geschichte der Philosophie.
Biographische Darstellungen.

Zweite, berichtigte und vermehrte Ausgabe.



Freiburg i. B. 1889.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
(Paul Siebeck.)

Druck von H. Laupp Jr. in Tübingen.

Vorwort zur ersten Ausgabe.

Eine Auswahl von kleineren Studien, die im Laufe der Jahre meist aus äußerer Veranlassung entstanden, zum Theil früher schon veröffentlicht, aber da und dort zerstreut sind, stelle ich in der Hoffnung zusammen, daß sie auch außerhalb des Kreises, der sich vorzugsweise mit den Arbeiten der Philosophen beschäftigt, einiges Interesse für ihre Gegenstände bei solchen Lesern erwecken können, für welche allgemeine wissenschaftliche Fragen und die Versuche ihrer Lösung einen Reiz haben; den Fachgenossen aber wünschen sie wenigstens nicht bloß Längstbekanntes zu bringen.

Das erste Bändchen umfaßt biographische Darstellungen, zumeist aus dem Jahrhundert nach der Reformation, dessen Gedankenarbeit noch weniger allgemein bekannt ist, als die Bewegungen der folgenden Periode; die Gährung, in welche die europäische Welt damals versetzt war, tritt vielleicht in nichts so deutlich erkennbar heraus, als in den Lebensschicksalen der Männer, welche die Ideen der neuen Wissenschaft auf verschiedenen Gebieten verfochten. Der gemeinsame Hintergrund, auf dem diese fünf ersten Lebensbilder

gezeichnet sind, mußte, da sie zu verschiedener Zeit entstanden, in einigen Wiederholungen sichtbar werden, welche nicht beseitigt werden konnten, ohne Lücken in den einzelnen Darstellungen herbeizuführen, und welche darum der geneigte Leser entschuldigen möge.

Die beiden ersten Skizzen sind noch nicht veröffentlicht. Die Arbeit über Campanella war in den Preußischen Jahrbüchern 1866 Band XVIII Heft 5, der Vortrag über Kepler in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern Juni 1867 abgedruckt; sie erscheinen nur mit unbedeutenden Veränderungen und Zusätzen. Die Biographie Bruno's ist eine Umarbeitung des Programms der hiesigen philosophischen Facultät zu Ostern 1880; eine Reihe von Detailuntersuchungen, die dort zu Feststellung einzelner Daten nothwendig waren, ist dabei nicht wiederholt worden; dagegen gelangen inzwischen, Dank freundlicher Beihülfe von verschiedenen Seiten, einige neue Erhebungen, die in den Anmerkungen niedergelegt sind, und für eine genauere und vollständigere Erzählung der Lebensschicksale Bruno's verwerthet werden konnten.

Die Gedächtnißrede auf Schleiermacher endlich ist zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages gehalten, und in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1869 veröffentlicht; es ist wohl nicht überflüssig, aufs Neue an ihn zu erinnern.

Tübingen, März 1881.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Ausgabe.

Seit der ersten Veröffentlichung dieser Sammlung sind zunächst zur Biographie Giordano Bruno's durch Dufour, Fiorentino und Brunnhofer neue Materialien an's Licht getreten, über die S. 118 näher berichtet ist.

Außerdem ist, zum Theil veranlaßt durch den Gedanken, dem Opfer der Inquisition ein Denkmal in Rom zu errichten, eine reiche Literatur über Bruno erwachsen. Raffaele Mariano hat auf Grund meiner Skizze eine lebendige Charakteristik Bruno's gegeben (Giordano Bruno, la vita e l'uomo, Roma 1881); Felice Tocco in Florenz (Giordano Bruno, Conferenza tenuta nel Circolo Filologico di Firenze. Firenze 1886) untersucht mit besonderer Sorgfalt und unbefangenem Urtheil Bruno's Verhältniß zur Religion; A. Lasson zeichnet in den preußischen Jahrbüchern (Decemberheft 1883) mit eindringendem Verständniß in geistreicher Ausführung die Eigenart seiner Philosophie. Eine einzelne Seite seiner Lehre behandelt mit interessanten Parallelen K. Laßwitz: Giordano Bruno und die Atomistik (Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. VIII, 1. S. 18 ff.).

Im Jahre 1887 erschienen dann in Italien zwei größere

Arbeiten über Bruno von sehr verschiedenem Charakter. David Levi, der sich schon früher mit Bruno beschäftigt hatte, gibt (in seinem Buche: Giordano Bruno o la Religione del Pensiero. L'uomo, l'Apostolo e il Martire. Torino 1887) eine Schilderung, die von mehr Phantasie als historischer Methode zeugt, und die Dürftigkeit unserer sicheren Kenntnisse durch Excurse über theilweise sehr entlegene Erscheinungen zu verhüllen sucht; während P. Luigi Previti S. J. (Giordano Bruno, e i suoi tempi. Prato 1887) vom streng kirchlich katholischen Standpunkte den Philosophen in's Auge faßt, um eine Beurtheilung seiner Person und seiner Lehre zu schreiben, von der man nicht weiß, soll man sie mehr erheiternd oder empörend nennen; zur Charakterisierung genügt, daß er (S. 27) das „weise Verfahren" (la saggia condotta) der Kirche rühmt, wenn sie solche Männer mit ihren Bannstrahlen traf. Im Einzelnen bringt wohl der gelehrte Jesuite Manches bei, was zur Aufhellung des Hintergrundes dient; auch kennt er die Quellen zu gut, um die wunderliche Behauptung des Franzosen Desdouits (La Légende tragique de Jordano Bruno, Paris 1885) in Schutz zu nehmen, daß Bruno überhaupt nicht verbrannt worden sei; in Beziehung auf die Schicksale Bruno's selbst aber hält er sich, wie Levi, durchweg an die Angaben Berti's, obgleich meine Ergänzung der historischen Data und meine Richtigstellung kleiner chronologischer Versehen desselben schon längst von Mariano auch dem italienischen Publikum vorgelegt waren. In Beziehung auf die allererste Grundlage jeder Biographie, die Chronologie, scheint

überhaupt ein eigener Unstern über den Biographen Bruno's zu walten; gegen die einfachste Rechenkunst finden sich fast bei allen leicht vermeidliche Verstöße. Ich habe deshalb nicht für überflüssig gefunden, im Anhang die Chronologie, wie sie sich nach den jetzt bekannten Daten gestaltet, noch einmal zusammenzustellen.

Auch England hat sich an den Forschungen betheiligt. Im Jahre 1880 war ich mit dem Londoner Buchhändler Nicolaus Trübner in der Schweiz zusammen und theilte ihm mein eben erschienenes Programm über Bruno mit. Der Gegenstand interessierte ihn lebhaft; nach England zurückgekehrt fand er Gelegenheit, das Werk zu fördern, das nach seinem inzwischen erfolgten Tode im Jahre 1887 erschien: Life of Giordano Bruno the Nolan. By J. Frith. Revised by Professor Moriz Carriere. (Wie uns Carriere in dem sogleich zu erwähnenden Buche verräth, birgt sich unter dem Namen Frith eine Dame, Isabella Oppenheim.) Das Werk ist mit großem Fleiße, umsichtiger Verwerthung der Quellen und ausgebreiteter Kenntniß der Schriften Bruno's geschrieben und durch zahlreiche Auszüge aus diesen belebt, durch Parallelen und Citate geschmückt; daß die Lehre Bruno's nicht in übersichtlicher Ordnung zur Darstellung kommt, sondern stückweise, wie sich eben Gelegenheit bietet, kann dem Buche nicht zum Vorwurf gemacht werden, da es eben nur Biographie sein will. Dankenswerth ist die sorgfältige Bibliographie am Schlusse. Neue urkundliche Data, die Bruno's Aufenthalt in England beträfen, sind übrigens nicht gefunden worden, und im Einzelnen ist, trotz der Re-

vision durch Carriere, manche Ungenauigkeit stehen geblieben. Zuletzt ist noch die vortreffliche neue Ausgabe der italienischen Werke Bruno's zu erwähnen, welche Paul de Lagarde nach durchaus anerkennenswerthen Grundsätzen veranstaltet hat.

Ich beschränke mich wie früher darauf, die Data, die sich direct auf Bruno's Leben beziehen, nach den inzwischen gefundenen Belegen genauer festzustellen; ein Excurs im Anhang bespricht die Handschrift Bruno's und die Consequenzen, die sich daraus für die Beurtheilung der in Moskau liegenden noch nicht herausgegebenen Manuscripte ergeben.

Auch in Beziehung auf Campanella war eine Umarbeitung der biographischen Erzählung nothwendig geworden, seit Luigi Amabile (Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, 3 voll. Napoli 1882) die bisher bekannten Quellen durch eine Reihe neu aufgefundener Actenstücke vermehrt hat. Von der Fortsetzung dieser Arbeit (Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, 2 voll. Napoli 1888) habe ich leider zu spät erfahren, um sie noch für den Text zu vergleichen; ein Nachtrag am Schlusse des Bandes bringt die Ergänzungen und Berichtigungen, die sich aus dem neuen umfangreichen Material ergeben.

In Beziehung auf die übrigen Stücke der Sammlung ist mir Nichts bekannt geworden, was eine Aenderung oder Berichtigung nothwendig gemacht hätte. Die „Paracelsusforschungen" von Eduard Schubert und Karl Sudhoff (1. Heft 1887) haben mit ihrer vollkommen gerechtfertigten

Zurückweisung der von Heinrich Rohlfs gegen Dr. Mook erhobenen Anklagen mein Urtheil sowohl über diesen, als über Huser, den Herausgeber der Werke des Paracelsus, im Wesentlichen bestätigt, ebenso meine Vermuthung (S. 27), daß außer den von Mook angeführten Werken noch Anderes zu Lebzeiten des Paracelsus gedruckt worden ist; die Fortsetzung dieser Studien aber, welche biographisches Material verspricht, ist noch nicht erschienen.

Zum Schluß sei noch auf zwei Werke hingewiesen, welche die Vertreter der Philosophie des 16. Jahrhunderts behandeln. Moriz Carriere hat sein 1847 erschienenes Buch: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart, in zweiter Auflage mit Ergänzungen und Nachträgen 1887 herausgegeben. Der Werth des Buches ist längst anerkannt; für den Mangel strengerer Methode entschädigt es durch die Lebendigkeit der Auffassung und die Wärme der Darstellung. Eucken hat in seinen Beiträgen zur Geschichte der neueren Philosophie Paracelsus und Kepler von bestimmten Gesichtspunkten aus treffend gezeichnet und seine Darstellung bildet eine werthvolle Ergänzung meiner kurzen Skizze.

Neu hinzugekommen ist am Schlusse die Biographie des Tübinger Philosophen Jakob Schegk, die zuerst in der Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg 1883 Nr. 5 abgedruckt war.

Tübingen, Mai 1889.

Der Verf.

Inhalt.

Cornelius Agrippa von Nettesheim.

Wer darauf ausgeht, die allgemeinen Gedanken zu verfolgen, welche in der Geschichte wirken, wer den Ueberzeugungen über die Wege zur Erkenntniß der Wahrheit nachforscht, die dem Glauben der Einzelnen wie den wissenschaftlichen Bestrebungen ihre Richtung geben, wer die Ideale aufsucht, nach denen das Leben in seinen öffentlichen Ordnungen wie in der häuslichen Sitte sich gestaltet, dessen Auge wird unwillkürlich immer wieder auf jene bewegte Zeit sich zurücklenken, in der das Mittelalter zusammenbrach und die Grundlagen gelegt worden sind, auf denen wir heute noch bauen; und immer aufs Neue wird er bei der Betrachtung der Fülle neuer Gedanken und der kraftvollen Persönlichkeiten, welche sie vertreten, die Wahrheit des Hutten'schen Wortes nachempfinden: Die Geister wachen auf, die Wissenschaften blühen, es ist eine Lust zu leben. Im Mittelpunkte des Bildes steht uns Luthers mächtige Gestalt, und der Kampf, den er im Namen des deutschen Gewissens gegen eine verweltlichte Kirche und gegen einen äußerlichen Gottesdienst begonnen hat: von ihm

fällt der Blick auf die Männer die ihm vorgearbeitet, indem sie zuerst den Bann mittelalterlicher Wissenschaft und Lebensordnung durch die Wiedererweckung des griechischen und lateinischen Alterthums gebrochen haben, die begeisterten Verehrer der Schönheit classischer Poesie und Beredsamkeit, der reinen Wahrheit griechischer Philosophie. Aber wenn wir auch mit diesen Bestrebungen noch die tiefgehenden politischen Wandlungen zusammennehmen, so hätten wir doch kein vollkommen erschöpfendes Bild jener Zeit, wie sie leibte und lebte. Vergessen wir nicht, daß auch der Doctor Faust der Zeitgenosse jener Männer ist, und daß auch dieser in seiner ursprünglichen Gestalt eine Geistesrichtung verkörpert, deren mächtigem Reize sich kaum einer derselben entziehen konnte. Die Sage hält sich allerdings vorzugsweise an den unheimlichen Nimbus, der den Zauberer umgibt, und an den grausigen Bund mit dem Bösen; aber sie läßt auch noch das edle und hohe Streben erkennen, das zu diesem Bunde führt. Es war ja die Stimmung gerade der Besten in jener Zeit, welche Göthes Faust in den Eingangsworten schildert: Ekel und Ueberdruß gegenüber einer Schulweisheit, welche nur leere Schalen bietet. Da steh ich nun ich armer Thor und bin so klug als wie zuvor — so sprechen die Selbstbekenntnisse mehr als eines Mannes, der damals Philosophie, Juristerei und Medicin, und leider auch Theologie studiert hatte. Und damit erwacht die Sehnsucht nach reicherer und besserer Einsicht, nach tieferer Erkenntniß, nach einer Wissenschaft die nicht blos in Worten kramt, sondern die wahre Natur der Welt, den

ganzen Zusammenhang von Himmel und Erde umfaßt und ergründet. Die Entdeckung der Alten weist dieser Sehnsucht den Weg; die erwärmte Phantasie träumt von einem goldenen Zeitalter tiefster Erkenntniß aller Geheimnisse, die nur durch die Scholastik verschüttet worden ist, die in dem grauen Alterthum aber lebendig, wenn auch nur der Besitz Weniger war; Platon und Pythagoras haben ja ihre Weisheit im Orient geholt, bei den Aegyptern und Chaldäern, die der ursprünglichen Offenbarung Gottes am nächsten stehen. Und nun stoßen die Suchenden auf eine Literatur, welche eine ähnliche Geistesrichtung beim Verfall der griechischen Wissenschaft in den ersten christlichen Jahrhunderten hervorgebracht hatte; auch damals trachtete man eine alte Weisheit neu zu beleben, auch damals drang orientalische Tradition herein, und unter den Namen des Orpheus, des ägyptischen Hermes Trismegistos und anderer wurde eine phantasievolle Lehre von der übersinnlichen Welt und ihren wunderbaren Wirkungen auf die sinnliche verbreitet. Und indem die Männer, welche von der Sehnsucht nach tieferem und reinerem Wissen erfaßt sind, in dieser Richtung weiter gehen, entdecken sie in der jüdischen Kabbala einen bisher verborgenen Schatz. Eine göttliche Offenbarung, die dem Adam schon zu Theil geworden, sollte durch geheime Ueberlieferung fortgepflanzt sein; sie gab über das Wesen Gottes, die Engel und Dämonen, die Weltschöpfung Auskunft, und durch ein kunstvolles System der Deutung der Buchstaben des alten Testaments war der tiefe Sinn der Schrift zu erkennen, durch den Gebrauch

der heiligen Namen wunderbare Wirkungen zu üben. Der Graf Johannes Picus von Mirandula hatte diese Studien in den Kreis der Humanisten eingeführt, unser Landsmann Reuchlin war davon mächtig ergriffen worden und hatte, kaum in den Besitz hebräischer Sprachkenntniß gelangt, schon 1494 in seinem Buche vom wunderthätigen Wort die kabbalistische Lehre verkündet und christlich umgedeutet. Und nun wagen sich auch, in engem Zusammenhange damit, alle die von der Kirche verpönten, von Einzelnen nur im Geheimen betriebenen Künste ans Tageslicht hervor; die Astrologie verbreitet sich, die Alchymie steigt in der Werthschäzung, und man hat den Muth, dem Verdacht der Ketzerei zum Trotz, wenn auch noch mit geheimem Grauen alle die Bücher zu lesen, die von wunderbaren Naturerscheinungen, von Beschwörungen und Zaubermitteln handeln; man hofft in dieser verbotenen Frucht die wahre Erkenntniß der Geheimnisse der Natur zu finden, von der die Verehrung der Schule für Aristoteles die Menschen abgezogen hat. In dieser Begierde die Magie zu lernen regt sich zuerst der Drang nach der Erkenntniß der Natur, zu der sich die von der theologischen Dogmatik unbefriedigten Geister hinwenden. Wir denken in der Regel nur an die gräßlichen oder lächerlichen Auswüchse dieser magischen Wissenschaft in den Hexenprocessen oder den Betrügereien der Schwarzkünstler und Alchymisten; und wir übersehen den tieferen und berechtigten Sinn und das Verdienst dieses Dranges, denn auch er hat zur Befreiung der Geister beigetragen, und der Hintergrund, auf dem er damals ruhte,

steht mit den Grundgedanken der Reformation in viel näherem Zusammenhang als es auf den ersten Anblick scheint.

Wenn ich Ihnen nun in dieser Stunde zumuthe, sich für einen ziemlich verschollenen Zeitgenossen der Reformatoren zu interessieren, so glaube ich es darum wagen zu können, weil in seinem inneren Leben wie in seinen äußeren Schicksalen die geistigen Mächte seiner Zeit in eigenthümlichen Conflicten sich begegnen.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim stammt aus einem in Cöln angesessenen adeligen Geschlecht, das seinen Namen von einem Dorfe in der Eiffel ableitet. Seine Vorfahren hatten schon seit Generationen in kaiserlichen Diensten gestanden. Im Jahre 1487 geboren, also wenig jünger als Luther und Zwingli, hat Agrippa seine erste Bildung in den Schulen und auf der Universität seiner Vaterstadt erhalten; um sich auf den Dienst des Kaisers vorzubereiten, studiert er die Rechtswissenschaft unter Peter Ravennas, daneben treibt er Medicin und wendet sich frühe den geheimen Wissenschaften zu, die auf den frühreifen, unternehmenden Jüngling unwiderstehlichen Reiz ausüben. Noch nicht 20 Jahre alt geht er nach Paris, und beginnt dort ein Treiben, das wenigstens nach seinen eigenen Berichten einen ziemlich romanhaften Charakter annimmt. Er stiftet mit andern jungen Leuten, Italienern und Spaniern, einen geheimen Bund, dessen Zweck kein anderer sein konnte, als die Kenntniß der magischen Wissenschaften auszubeuten um zu Macht und einflußreicher Stellung zu gelangen. Sie sind thätig genug sich gegenseitig zu rühmen und ihre

Künste zu empfehlen; für den Glauben, den sie zu verbreiten wußten, ist jedenfalls ein Beweis, daß dem Agrippa, zu seinem eignen großen Schrecken, der Auftrag wurde, mit seinen Künsten ein festes Schloß in Catalonien zu nehmen, das von aufständischen Bauern besetzt war und auf natürlichem Wege unbezwinglich schien. Das Wagniß gelang; aber Agrippa stürzt sich damit in eine Reihe gefährlicher Abenteuer, aus denen ihm mit genauer Noth seine List das Leben rettet. Von dort entronnen, wendet er sich nach Burgund, und taucht 1509 als 22jähriger Mann in der Stadt Dole auf, nicht um Gold zu machen oder Horoskope zu stellen, sondern um an der dortigen Academie Vorlesungen über Reuchlins Buch vom wunderthätigen Wort zu halten, und sich eine Anstellung als Lehrer der Theologie zu gewinnen.

Der Wunderglaube war die Brücke gewesen, auf der er von der Magie zu einer mystischen Theologie gelangt war, deren Bedeutung eben darin lag, daß sie unabhängig von der Lehre und den Gnadenmitteln der Kirche durch unmittelbare Erleuchtung eine höhere Stufe der Gotteserkenntniß und Frömmigkeit versprach.

Denn das Thema der Schrift Reuchlins war der Gedanke, daß Gott durch sein in der Schrift geoffenbartes Wort, das nur durch unmittelbare Erleuchtung verstanden werde, den menschlichen Geist zu sich heraufziehe, und daß der so mit Gott geeinigte durch dasselbe Wort Wunder zu thun vermöge.

Agrippa verfolgte mit seinen vielbesuchten Vorlesungen noch den weiteren Zweck, sich der Statthalterin von Burgund, Margarete, zu empfehlen. Ihr zu Ehren halte er sie öffentlich. Zugleich machte er noch einen directeren Versuch ihre Gunst zu gewinnen, durch die Rede von der Vortrefflichkeit des weiblichen Geschlechts und seinem Vorrang vor dem männlichen.

Er ist um Gründe nicht verlegen. Der Mann ist außerhalb des Paradieses geschaffen, aus Erde, das Weib im Paradiese, aus der Rippe des Mannes; der Mann heißt Adam, Erde, das Weib Eva, d. i. Leben; die Schuld des Sündenfalls trifft den Mann, denn ihm allein war verboten vom Baume zu essen, und Eva hat also nicht gesündigt; die Werke der Schöpfung werden immer vollkommener, sie schließen ab mit dem Weibe, das also das eigentliche Ziel und die Krone der Schöpfung ist, so hoch über dem Mann als der Mann über den Thieren, wie auch die Gabe der Rede, die den Menschen vom Thier unterscheidet, ihr in viel höherem Maße geworden ist; das Höchste was der Mensch hat, seine Tugenden, Wissenschaften und Künste tragen alle weibliche Namen. Die Geschichte weiß lange Reihen von Unthaten von Männern zu erzählen; aber wo ein Weib Betrug übt wie Rebecca oder einen Mord begeht wie Judith, da wird sie sogar in der Bibel gelobt. Wäre erst die Geschichte von Weibern geschrieben und die Gesetze von Weibern gemacht, wie viel deutlicher würde die Bosheit der Männer heraustreten! In allen Richtungen des Wissens und Könnens haben Weiber sich ausgezeichnet, und es ist nur Ungerechtigkeit und Tyrannei der Männer, daß

sie die Weiber auf Nadel und Faden beschränken und alle öffentlichen Rechte und Berufsarten ihnen verweigern.

Es war nicht blos Schmeichelei oder Lust am Paradoxen, was diese Rede eingab; das Thema lag der Zeit nicht fern; Thomas Morus hat in seinem Idealstaat der Utopia die völlige Gleichstellung der Geschlechter durchgeführt; die hohe Bildung vieler Frauen damaliger Zeit durchbrach von selbst die früheren Schranken, eine Olympia Morata bestieg den Katheder. Auch darin haben wir einen der vielen Reformgedanken zu erkennen, von denen das Zeitalter gährte.

Die Rede erreichte ihren Zweck nicht, wenn sie auch an ihre Adresse gelangte; denn in Gent, wo Margarete Hof hielt, wählte der Franciscaner Provincial Catilinet zum Thema seiner Fastenpredigten die Ketzerei des Agrippa, der das Christenthum durch jüdische Lehren verunreinigen wolle. Es war ein Seitenstück der Verfolgungen, die Pfefferkorn in Cöln bereits gegen die gesammte jüdische Literatur begonnen hatte, und welche Reuchlin in den bekannten Streit verwickelten; der Zweck, Agrippa in Burgund unmöglich zu machen, war erreicht.

Er wandert nach London, wo er mit dem gelehrten Colet die Briefe des Apostels Paulus studiert, dann kehrt er nach Cöln zurück, und hält dort Vorlesungen gegen Bilder, Reliquiendienst, Processionen und Heiligenfeste.

Doch es waren vorübergehende Gastpredigten. Das nächste Reiseziel war das Kloster St. Jacob in Würzburg, der Sitz des berühmten Abtes Tritheim, des gefeierten

Gelehrten, der nicht nur ein großer Historiker, sondern vor allem auch in allen geheimen Wissenschaften erfahren war. Von ihm ermuntert schreibt nun Agrippa sein erstes größeres Werk de occulta philosophia, von der geheimen Weisheit, ein übersichtliches System aller geheimen Wissenschaften, eine philosophische Begründung der Magie, worin uns der innere Zusammenhang aller dieser im Verborgenen gesuchten und geglaubten Weisheit, und zugleich ihre geschichtlichen Ursprünge in höchst lehrreicher Weise entgegentreten.

Es sind die Grundgedanken der neuplatonischen Philosophie, welche das Gerüste des Ganzen ausmachen: die Unterscheidung einer geistigen, himmlischen und elementaren Welt. Die Geisterwelt besteht aus einer Anzahl reiner Geister, oder nach christlicher Bezeichnung Engel, die himmlische aus den verschiedenen Sphären des Himmels, der Sphäre der Fixsterne und den Sphären der sieben Planeten, die selbst beseelt gedacht werden; die elementare Welt ist die irdische. Ihr Verhältniß ist dies, daß die Wirkungen der alles beherrschenden göttlichen Allmacht sich durch die höheren Stufen der Welt in die niederen verbreiten, die Engel sind die nächsten Organe der göttlichen Weltregierung, sie üben ihren Einfluß zunächst auf die Gestirne, die Gestirne auf die Welt unter dem Monde; diese ist provinzenweise den Gestirnen untergeordnet, das Verwandte wird von Verwandtem regiert. Ueberirdische Einflüsse sind es, welche alle einzelnen Vorgänge bestimmen; alles steht mit allem durch gegenseitige Sympathie in Verbindung, wie die Glie-

der eines Leibes. Der Träger dieser Wirkung des Geistigen auf das Irdische ist der Lebensgeist der Welt, die quinta essentia; wer diese von einzelnen Dingen loslösen kann, vermag alle Wirkungen auszuüben. In diesen Rahmen ist es Agrippa nicht schwer alles einzureihen, was der Drang der Menschen die übersinnliche Welt sich greifbar zu machen in fruchtbarer Phantasie ersonnen hatte; von den Kabbalisten läßt er sich über Zahl und Namen der Engel und Teufel belehren — wenigstens Einer dieser bösen Geister ist uns mit Namen bekannt, der Samiel des Freischütz stammt aus der Kabbala — von den Astrologen über den Einfluß der Gestirne, und über die einzelnen Thiere, Pflanzen und Steine, welche der Sonne, dem Jupiter, der Venus besonders verwandt sind; und jener Zusammenhang des Universums, vermöge dessen es möglich ist, aus dem Kleinsten das Größte zu erkennen, und durch irdische Dinge Macht über die ihnen verwandten himmlischen Mächte auszuüben, die Sympathie des Universums, läßt alle wunderbaren Wirkungen begreiflich erscheinen von denen alte und neue Geschichten erzählen. Aus dem Princip, daß Gleiches auf Gleiches wirkt, folgt, daß der Genuß langlebiger Thiere langlebig, verliebter verliebt macht; daß wer Herz und Hirn eines Hahns ißt kühn wird, und wer eine Fledermaus auf dem Leibe trägt nicht schlafen kann. Daraus daß die Einflüsse der Gestirne in einzelnen Steinen wirksam sind, folgt die wunderbare Kraft der Edelsteine; der Stein Heliotropius macht unsichtbar, ein andrer verleiht unvergängliches Leben, aber man darf

ihn nicht nennen, damit die Bosheit auf Erden nicht zu sehr überhand nehme. Daraus daß alle Wirkungen zuletzt geistige sind, folgt die Macht der Phantasie, des Willens, des festen Glaubens; dem einen wachsen Hörner, wenn er lebhaft an ein Stiergefecht denkt, der andere vermag durch seinen Willen ein Kameel zu tödten; durch den Blick werden die wunderbarsten Wirkungen ausgeübt, und am Puls des Verliebten kann der Name des Gegenstandes seiner Sehnsucht erkannt werden. Daraus daß alles nach Maß und Zahl geordnet ist, folgt die Bedeutung der Zahlen; daraus daß der Name das Wesen der Dinge ausdrückt, die Möglichkeit durch Namen und Formeln zu wirken. Aber die wahre Herrschaft über die Natur kann nur der erlangen, der sich zu ihrem Ursprung erhebt, der in reiner Beschauung sich von der sinnlichen Welt losmacht und mit dem göttlichen Geiste sich einigt. Er vermag in der Kraft dieser Einigung Wunder zu thun, Kranke zu heilen und Todte zu erwecken, darum sind hauptsächlich die Frommen Herrn über die ganze Welt, und gebieten den Elementen nach ihrem Willen, und der Sonne, daß sie stillsteht.

Kaum war dieses Werk vollendet, um zunächst im Manuscript bei Eingeweihten umherzuwandern, so treffen wir unsern Proteus in einer neuen Verwandlung: als kaiserlicher Offizier erscheint er in Trient, um eine Kriegscasse nach Verona zu geleiten. Er stößt zum kaiserlichen Heere, macht Züge und Schlachten mit, wird auf dem Schlachtfelde zum Ritter geschlagen; aber vom Schlachtfeld weg begleitet er den Cardinal von Santa Croce als Theo-

loge auf das Concil von Pisa, mit welchem Maximilian und Ludwig XII. von Frankreich den Papst Julius II. auf kirchlichem Gebiete bekämpfen wollten; dann kehrt er zum Heere zurück, aber nur um, so lange er noch in Pavia steht, dort aufs Neue als Lehrer aufzutreten. In der Uniform des kaiserlichen Offiziers eröffnet er Vorlesungen über des Hermes Trismegistos Buch von der göttlichen Macht und Weisheit, und mit solchem Erfolg, daß es ihm nicht schwer wird, das doppelte Doctorat der Rechte und der Medicin und zugleich die Hand eines edlen Mädchens zu gewinnen, die fortan in seinen Briefen als seine treue und von ihm hochgehaltene Gattin erscheint. Aber das Glück dauert nicht lange. Der Kaiser und Frankreich sind entzweit, Franz I. geht über die Alpen, schlägt die Schlacht von Marignano, und nimmt Pavia ein. Das Haus des kaiserlichen Offiziers wird geplündert, im Tumult droht seinen Manuscripten der Untergang, nur durch die Treue eines Schülers werden sie nach der Schweiz gerettet. Sein Sold hört auf, seine Familie darbt, er weiß nicht wohin sich wenden. Der Markgraf von Montferrat eröffnet ihm ein Asyl in Casale, und belohnt die Widmung eines kleinen Werkes mit einer Pension. Aber es war seines Bleibens hier nicht. 1517 berief ihn gleichzeitig die Stadt Metz als Syndicus und Orator, und der päpstliche Legat in Avignon; er entschied sich für die erste Stelle, und übersiedelte Anfang 1518 mit Weib und Kind nach Metz.

Mit seinen Ansichten ist inzwischen eine Wandlung vorgegangen. Er fängt an, seiner bisherigen Gelehrsamkeit

zu mißtrauen, er läßt es sich wohl gefallen, daß der Ruf seiner magischen Wissenschaft ihm die Thüren der Paläste öffnet, er liest noch was er von dieser Literatur erreicht, aber er hat sich auf die heilige Schrift als die einzige Quelle der Wahrheit zurückgezogen, und empfiehlt allein ihr Studium. Er weiß sich jetzt mit den Männern in gleichem Streben verbunden, die wie Erasmus und Faber von Etaples in Paris von der scholastischen Theologie auf die einfache Lehre des Evangeliums zurückweisen, und den christlichen Glauben von menschlichen Zusätzen reinigen wollen. Aber eben dadurch geräth er auf's Neue in Kämpfe hinein. Der erste Strauß, den er in Metz »de Tribus et Una« ausfocht, mag uns sonderbar genug vorkommen. Sein Gegenstand war eine kirchliche Ueberlieferung, wonach die heilige Anna, die Mutter der Jungfrau Maria, drei Männer gehabt, und aus jeder Ehe eine Tochter Maria. Faber hatte nachgewiesen, daß im Neuen Testament davon kein Wort stehe; die Franciscaner und Dominicaner aber schmähten nun von den Kanzeln in Metz den ehrwürdigen Gelehrten. Agrippa brach mit Streitschriften los, in denen er Faber vertheidigte, und gegen die unwissenden Mönche die Schimpfworte nicht sparte.

Den zweiten Kampf unternahm er zur Errettung eines Bauernweibes aus den Klauen der Inquisition. Daß ihre Mutter als Hexe verbrannt worden war, schien Grund genug, daß sie von einer Rotte von Bauern mißhandelt, vor den Inquisitor Sevini in Metz geschleppt, grausam gefoltert und in hartem Gefängniß gehalten wurde; denn man

wisse ja, daß Hexen ihre Kinder gleich bei der Geburt dem Teufel weihen. Diesmal blieb Agrippa, wenn auch nur mit größter Anstrengung, Sieger; das Metzer Gericht sprach die Angeschuldigte frei und strafte die Kläger. Agrippa hat damit das Signal zu der Bekämpfung der Hexenprocesse gegeben, die sein Schüler Johann Wier mit größerem Eifer und Erfolg fortsetzte. Es gehört zu den vielen Widersprüchen in Agrippas Leben, daß er, dessen eifrigstes Streben der Verbreitung von Lehren gewidmet war, auf denen der Hexenglaube fußte, mit eigener Gefahr im bestimmten Fall den Aberglauben bekämpfte.

Allein diese Widerwärtigkeiten hatten ihm Metz, „die Stiefmutter aller Wissenschaften und Tugenden", entleidet. Er forderte seinen Abschied und ließ sich in Cöln nieder, um seinen Studien zu leben; nur um seine Frau an der Seite einer Tochter zu begraben, kehrte er auf kurze Zeit nach Metz zurück. Damals traf er Hutten in Cöln; aber der Mann war ihm unheimlich, und er entsetzt sich über die Kühnheit seiner Pläne, Deutschland von Rom loszumachen. Die Hoffnung, in Savoyen Dienste nehmen zu können, führt ihn im folgenden Jahre nach Genf, wo er sich zum zweitenmale mit einer Genferin vermählt, eine Ehe, die ebenso glücklich ist wie die erste. Die Unterhandlungen mit Savoyen zerschlagen sich, und so nimmt er die Stelle eines Stadtarztes in Freiburg in der Schweiz an. Aber es ist ihm zu eng in dem kleinen Orte; und als 1524 ihn gleichzeitig der französische Hof, und der mit Frankreich verfeindete Connetable Bourbon gewinnen wollen,

entscheidet er sich dafür, Leibarzt und vielleicht Hofastrolog bei der Königin Mutter in Frankreich zu werden. So finden wir ihn seit 1524 in Lyon; dort erlebt er die Gefangennehmung des Königs Franz bei Pavia, und die Noth des französischen Hofs wird auch die seine, denn aus den leeren Cassen wartet er vergeblich auf seine Besoldung. Umsonst schickt er an Margarete von Valois seine Abhandlung über die Ehe; wie er sich weigert, ein Horoskop zu stellen, und doch zugleich aus den Sternen weissagt, daß Bourbon siegreich sein werde, fällt er in Ungnade; er unterhandelt jetzt mit Bourbon, wie dieser sich 1527 zum Zuge gegen Rom rüstet; aber bei der Erstürmung Roms fällt der neue Gönner, und Agrippa ist wieder auf Frankreich angewiesen. In der bitteren Stimmung dieser Tage, in denen er sich mit artilleristischen Erfindungen und Finanzplanen beschäftigt um beim Hofe wieder Boden zu gewinnen, entsteht das Buch, das hauptsächlich seinen Namen später berühmt gemacht hat, die Declamatio de incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium — eine Klage über die Verderbtheit der Welt mehr noch als ein Nachweis der Erfolglosigkeit alles Strebens nach Erkenntniß. Staunenswerth ist vor Allem, wie er sich bei diesem Leben die Gelehrsamkeit erwerben konnte, die auf jeder Seite dieses Buchs zu Tage tritt, und wie er, vom Hunger verfolgt, die Elasticität und Frische zu bewahren vermochte die aus der glänzenden Beredsamkeit desselben spricht. Wir begreifen den Eindruck, den die Persönlichkeit des Mannes überall gemacht hat.

Eine Einladung nach Antwerpen versprach endlich Befreiung aus einer unerträglichen Lage. Ein Augustinerpater, Aurelius von Aquapendente, wie Tritheim ein Verehrer der Magie, bot ihm bei sich ein Asyl. December 1527 trat er die Reise von Lyon nach Antwerpen an, mit Frau und Kindern und Dienstboten zu Schiff auf der Saone, der Loire und der Seine und den Canälen dazwischen. Aber 6 Monate muß er in Paris liegen bleiben, ehe er seinen Paß bekommt, und fast ein Jahr ist vergangen, als er endlich in Antwerpen eintrifft. Nun schien dem Vielumhergeworfenen endlich eine bleibende Stätte zu werden, er gewinnt eine einträgliche Praxis als Arzt, und bald wird er von der Statthalterin der Niederlande, Margareta, als kaiserlicher Rath, Archivar und Historiograph angestellt, — er hat als solcher eine Beschreibung der Krönung Karls V. geliefert — und erwirbt ein kaiserliches Privilegium für den Druck seiner Werke. Aber es war ihm keine Ruhe beschieden. Kurz nach der Ankunft in Antwerpen starb seine Frau an der Pest, und sein Haus war aufgelöst, denn eine dritte Ehe war ebenso unglücklich als die beiden ersten glücklich gewesen waren, und endete mit der Trennung; seine Kinder waren in fremden Händen, er selbst heimatlos; und jenes Privilegium, unter dem seine Werke endlich das Licht der Welt erblickten, wurde für ihn zum Fluch. Denn als nun (1530) das Werk über die Eitelkeit und Ungewißheit aller Wissenschaften und Künste im Druck erschien, erregte es von allen Seiten wüthenden Sturm. Dem herkömmlichen Preise der Wissenschaften stellt er den

Satz gegenüber, daß nichts Verderblicheres und Pestilentialischeres das menschliche Leben und das Heil der Seelen gefährden könne, als eben diese Wissenschaften. Denn das Wissen hat seinen Ursprung im Satan, der den Menschen verführt mit der Verheißung Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum; wie die Begierde nach Erkenntniß den Menschen am Anfang aus dem Paradiese trieb, so dient sie auch jetzt nur der Bosheit und Ungerechtigkeit. Wer sich des Wissens rühmt, der rühmt sich der Schlange, denn durch ihre Gunst allein hat er das Wissen. In hundert und zwei Capiteln werden nun alle Zweige menschlichen Wissens und Könnens durchgegangen. Ich darf nicht wagen, durch einzelne Proben der kräftigsten Ausbrüche seiner Beredsamkeit begreiflich zu machen, welche Aufnahme das Buch finden mußte; was sich hier in seinen eigenen Worten sagen ließe, könnte nur das Mildeste sein. Nur wie ein undeutlich mitklingender Grundton zieht durch seine Worte eine weiche Sehnsucht nach einem idealen Zustande natürlicher Einfachheit und Bedürfnißlosigkeit, brüderlicher Gleichheit, einfältiger Frömmigkeit, allgemeinen Friedens in einem patriarchalischen Hirtenstaat; aber was uns laut und deutlich ins Ohr fällt, ist nichts als zorniges Schelten.

Zwei Gesichtspunkte sind es, die er immer wieder betont. Die Eitelkeit alles menschlichen Wissens erhellt vor allem aus dem überall auftretenden, nie endenden Streite; über nichts sind die Wissenden einig, und schon dadurch erweist sich das ganze Streben, aus menschlicher Kraft die Wahrheit zu finden, als ein vergebliches. Zum zweiten

aber dient das Wissen überall nicht dem Guten, sondern dem Bösen, der Ungerechtigkeit, dem Betrug, der Unterdrückung der Arglosen und Frommen.

Aus nächster Kenntniß stammt seine Schilderung der geheimen Wissenschaften, der Astrologie, Alchymie, der verschiedenen Arten der Magie. Er will zwar ihren Werth nicht läugnen, wo sie recht betrieben werden; aber was man gewöhnlich darunter versteht, ist aus lauter Einbildungen und Erdichtungen zusammengesetzt; sie dienen dem Betruge der Einfältigen, sie füllen die Ohren ihrer Opfer mit Gold, und leeren ihnen den Beutel. Die Moral steht auf schwankendem Boden; bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten gilt verschiedenes als gut und böse. Die Politik sucht den besten Staat, aber jede Staatsverfassung hat ihre unvermeidlichen Uebel, und wird zum Fluch, wenn die Menschen nicht gut und gerecht sind. Die schlimmste Staatsform ist die Monarchie wegen der Unsittlichkeit der Höfe, denn diese sind eine Schule der verdorbensten Sitten, in der alle Tugenden unvermeidlichen Schiffbruch leiden. In den Abschnitten über Religion und Kirche spricht Agrippa so kühn als irgend einer der Reformatoren gegen Bilder und Reliquiendienst, gegen die Verehrung der Heiligen, gegen Processionen und Wallfahrten, gegen die Herrschsucht des Clerus; „sie verstören die Völker und beunruhigen die Königreiche, sie reizen zum Kriege und zertrümmern die Kirche"; über die Mönchsorden vollends gießt er in vollen Strömen seinen Zorn aus; sie sind ihm der Abschaum der Menschheit, sie verdecken unter dem

Heiligenschein des Gelübdes ihre Bosheit und ihre Laster, und nicht umsonst tragen sie den Strick um die Kutte, sie haben ihn verdient. Der Kriegskunst ergeht es nicht besser; die Krieger sind bewaffnete Räuber und Mörder, und das ganze Kriegswesen im Widerspruch mit den Geboten des Evangeliums. Aus dem Kriege kommt der Adel; er ist eine Auszeichnung die der Gewaltthat und dem Verbrechen wird; nicht umsonst führen die adeligen Geschlechter lauter reißende Thiere in ihren Wappenschildern.

Die drei Facultäten machen den Schluß. Zuerst die Mediciner, die ihre Kunst mit Gefahr unseres Lebens lernen, die mit ihren Arzneien, deren Wirkung sie nicht kennen, das Loos über das Leben des Patienten werfen. Die Juristen maßen sich an zu bestimmen, was Recht und Unrecht sei; vor allem die, welche sagen, sie haben alles Recht im Schreine ihres Herzens, der Papst und der Kaiser; sie beanspruchen göttliche Autorität für ihre Satzungen, und doch ist alles Recht nur menschliche Erfindung und wurzelt in der Sünde; erfunden um den Streit zu schlichten erzeugt es nur immer neuen Streit, denn wer nicht eine neue Ansicht aufbringt, wer nicht die Entscheidung anderer bekämpft, wer nicht gute Gesetze durch zweideutige Auslegungen verdreht, der ist ja kein gelehrter Jurist.

Die Theologen endlich haben durch ihre Distinctionen und spitzfindigen Lehren die einfache Wahrheit verhüllt und sie heißen Doctoren, wenn sie es dahin gebracht haben, daß Niemand ihre Sprache versteht; sie erfinden Wunder-

geschichten, um den Säckel der Kirche zu füllen, und verführen das Volk statt es zu leiten.

Die Wahrheit, die selig macht, liegt allein in der göttlichen Offenbarung, in der Schrift, die durch sich selbst verständlich ist; diese allein vermag zu bessern. Den Willen Gottes zu thun ist die einzige Weisheit, zu dieser sind alle berufen, dazu bedarf es aber keiner Philosophie und Theologie, sondern allein des Glaubens. Und so wendet er sich zu dem baroken Schlusse, dem Lob des Esels, der geistlich arm, mit wenigem zufrieden, friedfertig und geduldig ist. Durch den Esel Bileams hat Gott gesprochen, ein Esel hat den Herrn getragen; darum leget das geborgte Löwenfell, nicht des Löwen vom Stamme Juda, sondern des brüllenden Löwen der umhergeht und suchet wen er verschlinge, ab, um reine Esel zu werden, und zu sehen, was kein Verstand der Verständigen sieht.

Es war der natürliche Rückschlag der Ungeduld, die mit Einem Sprunge durch bloßes Sammeln alter Weisheit der Wahrheit Herr werden wollte, welcher sich in dieser Verachtung von Vernunft und Wissenschaft vollzog; und gerade darin kommt diesem Ergusse, so viel Antheil daran die Enttäuschung gehabt haben mag, welche seine persönlichen Schicksale dem unruhigen Manne bereiteten, eine tiefere und allgemeinere Bedeutung zu.

Nur der naive Leichtsinn Agrippas war fähig zu glauben, daß er Höfling bleiben könne, nachdem er erklärt, daß alles Fürstenthum auf Ungerechtigkeit und Gewalt ruhe, und daß man ihn als guten Katholiken anerkennen

werde, nachdem er Papst, Geistlichkeit, Mönchthum, alle Institutionen und Gebräuche der Kirche mit schonungsloser Schärfe angegriffen hatte. Erasmus kannte seine Leute besser; er schrieb dem Agrippa, er habe ein gefährliches Spiel begonnen; mit den Theologen und Mönchen werde man nicht fertig, er bitte nur wenigstens ihn aus dem Spiele zu lassen und ihm keine Widerwärtigkeit zu bereiten. Die Folgen der Veröffentlichung des Werkes ließen nicht auf sich warten. Agrippas Gönnerin Margarete war gestorben; Karl V. wollte von dem revolutionären Hofhistoriographen nichts wissen, und entzog ihm die Besoldung; in den Niederlanden war seines Bleibens nicht mehr; kaum gelang es ihm aus dem Schuldgefängniß in Brüssel wieder zu entkommen. Nur der freisinnige Erzbischof von Cöln, Hermann von Wied, nahm sich seiner an, und lud ihn auf sein Schloß nach Poppelsdorf bei Bonn ein. Von dort aus vertheidigte er sich gegen die Anklagen der Theologen von Löwen, die 43 Ketzereien ausfindig gemacht hatten, dort wehrte er sich gegen die Angriffe der Cölner Dominicaner, Hogstratens und Conrads von Ulm, der Feinde Reuchlins, welche den Druck seiner Bücher über die geheime Weisheit hindern wollten; seine Prophezeiung, daß Männer wie sie die altberühmte Universität Cöln ruinieren werden, ist in Erfüllung gegangen. Der Schutz des Churfürsten Erzbischofs räumte die Hindernisse weg; die drei Bücher von der geheimen Weisheit wurden gedruckt und Hermann von Wied gewidmet.

Wir wissen nicht, was den unsteten Mann schon 1535

von Bonn wieder in die weite Welt trieb. Er wollte nach Lyon gelangen; aber kaum hatte er die französische Grenze überschritten, so wurde er auf Befehl Königs Franz I. verhaftet, weil er unehrerbietige Briefe an die Königin Mutter hatte drucken lassen. Seine Freunde erwirkten seine Befreiung; ein mitleidiger Bekannter in Grenoble nahm ihn in sein Haus auf; dort ergriff ihn seine letzte Krankheit, der er 48 Jahre alt erlag.

Es dauerte nicht lange, so bemächtigte sich die Sage seiner Gestalt. Er galt als Schwarzkünstler und Zauberer. Durch Mittel seiner Zauberei sollte man während des mailändischen Krieges in Paris immer gewußt haben, was in Mailand vorging; mit Hülfe seiner Künste habe Karl V. Schlachten gewonnen. Man erzählte von ihm, daß er täglich von 9—10 Uhr in Freiburg, und von 10—11 in Pont-à-Mousson bei Metz gelesen habe; und die Erklärung von all dem fand man darin, daß sein Lieblingshund, Monsieur genannt, der auf seinem Schreibtisch lag und oft in seinem Bette schlief, der leibhaftige Böse selbst gewesen, den er durch ein mit magischen Zeichen beschriebenes Halsband in seinen Dienst gebannt hatte; nach seinem Tode habe das Thier sich in die Isère gestürzt und sei spurlos verschwunden.

Die Geschichte aber, die vor allem das Gedächtniß der Männer wahrt, deren Gedanken und Thaten einen lange nachwirkenden Erfolg gehabt haben, mußte ihn in den Hintergrund stellen. Seiner hohen Begabung, seinem kühnen, immer mehr zur Unbefangenheit sich befreienden Sinn, seiner

stürmischen Beredsamkeit, seinem lebhaften Temperamente fehlte die sichere Einheit des Wollens, und das äußere Leben eines Abenteurers, das er führte, ist nur der Ausdruck davon, daß ihn fortwährend die Stimmungen des Augenblicks überwältigten. Er ist in vieler Hinsicht eine Natur wie Rousseau; ebenso empfänglich, ebenso reizbar, ebenso leidenschaftlich in der Verfolgung eines Gedankens der ihn erfaßt, ebenso beredt; aber wie Rousseau von widerstrebenden Bildungselementen hin und hergezogen. Er durchschaut den Trug der geheimen Wissenschaften, und doch ist seine Phantasie fortwährend davon gefangen, und jedes Buch darüber reizt seine Neugier; er sympathisiert im Herzen mit Luther und ruft den Mönchen höhnisch zu, mit diesem Ketzer werden sie nicht fertig, aber er hält an der Kirche fest in der er geboren ist; er predigt den Glauben an das Evangelium allein, und dabei ist seine schriftstellerische Thätigkeit allen möglichen Zielen gewidmet, nur diesem nicht. Und doch ist er eine im Grunde edel angelegte Natur. Der staunenswerthe Fleiß mit dem er auf seinen Wanderungen sich eine umfassende Gelehrsamkeit erwirbt, die Frische mit der er arbeitet, während er hungert, die Treue die er den Freunden seiner Jugend bewahrt, der Muth mit dem er überall auftritt, die ächte Liebe mit der er seiner Familie anhängt, versöhnen uns mit der Unbeständigkeit seines Lebens und dem unmännlichen Ungestüm, das ihn fortwährend in schiefe Stellungen bringt. Auf die hochgehenden Wogen einer in ihren Tiefen aufgeregten Zeit in jugendlichem Drange hinausgefahren findet er die Kraft

nicht in sich, das Steuer nach festem Ziele zu lenken; seine zornige Anklage gegen die ganze Welt ist der Nothschrei eines Schiffbrüchigen, dem der Sturm die erst so hoffnungsvoll gespannten Segel zerfetzt hat, und dessen Anker keinen Grund fassen will; und so endet er, bis zum letzten Athemzuge hin und hergeworfen von den Gedanken die sich um seine Seele streiten, ein Mann den wir weder rühmen noch verdammen können, dem wir aber unsere Theilnahme nicht versagen werden.

Theophrastus Paracelsus.

Dem Versuche, ein historisch getreues Bild der Persönlichkeit dieses einst weitberühmten, von der Folgezeit in der verschiedensten Weise beurtheilten Mannes zu entwerfen, steht noch immer als ein kaum übersteigliches Hinderniß die Beschaffenheit der Quellen entgegen, aus denen seine Gedanken und seine Art zu entnehmen sind. Eine kritische Sichtung der zahlreichen Schriften, die unter seinem Namen gedruckt worden sind, ist methodisch kaum erst begonnen. Die Gesammtausgabe seiner Werke von Huser ist erst 48 Jahre nach seinem Tode, 1589, unternommen, später (in der Ausgabe von 1603—1605) ergänzt worden; unter dem, was Huser gibt, sind sehr wenige Schriften, die nachweisbar zu Lebzeiten des Paracelsus gedruckt worden sind; die andern Werke gab Huser nach einer Reihe von Manuscripten, die er von Anhängern des Paracelsus erworben hatte, heraus; bei einem Theil derselben versichert er, sie seien von Paracelsus selbst in sehr schwer leserlicher Hand geschrieben, bei andern steht: aus den Handschriften Anderer. Nun wissen wir aus unverdächtigen Zeugnissen,

daß er viel schrieb und dictierte, und daß dem Druck verschiedener Werke Hindernisse von Seiten der Censur entgegengesetzt wurden; aber ebenso sagt ein Schüler des Paracelsus, der Buchdrucker Oporinus, es erscheine Vieles unter dem Namen desselben, woran er wohl nicht im Schlaf gedacht. Der strenge und directe Nachweis der Authentie der Manuscripte, welche Huser vor sich hatte, zumal derer die von andern geschrieben waren, ist für viele jetzt nicht mehr aufzubringen, da die Angaben des Herausgebers für unsere Ansprüche ganz ungenügend sind. So war das oft ausgesprochene Mißtrauen nicht unbegründet, daß in dieser Sammlung sich viel Unächtes finde, aber es blieb bei dem unbestimmten Verdachte; und der von Marx zuerst bestimmt unternommene Versuch, Kriterien der Aechtheit aufzustellen, ruht auf durchaus willkürlichen Annahmen, unter denen die willkürlichste die ist, daß das Seltsame unächt sein müsse; seine Kriterien werden alle durch die unzweifelhaft ächten Werke selbst widerlegt.

Unter diesen Umständen war es ein verdienstliches Unternehmen, dem sich Dr. Friedrich Mook [1]) unterzog, zunächst eine möglichst vollständige Bibliographie der unter dem Namen des Paracelsus vorhandenen, zum Theil sehr seltenen, in den verschiedensten Bibliotheken zerstreuten Bücher und Manuscripte aufzustellen. Seine Liste umfaßt nur, was er selbst gesehen; aber es sind 248 Druckwerke und 28 Handschriften. Unter den letzteren ist keine einzige ächt; unter den Druckwerken sind nur vierzehn zu Lebzeiten des Paracelsus erschienen und (vielleicht mit Ausnahme einer

einzigen, die wohl nur ein Nachdruck einer andern ist) von ihm selbst herausgegeben. Unter diesen vierzehn sind nicht weniger als acht Nummern nur Prognostikationen künftiger Ereignisse, die meist nur aus wenigen Blättern bestehen; zwei derselben legen die Bedeutung von Kometen und anderen Himmels-Erscheinungen aus.

Wenn nun auch auf Grund anderer Nachrichten noch die eine oder andere Schrift als von Paracelsus selbst herausgegeben hinzugerechnet werden müßte, so ist doch danach der sichere Bestand von Originalausgaben des Mannes ein verhältnißweise geringer; das einzige größere Werk in dieser Sammlung ist die „Große Wundarznei", die 1536 in Augsburg gedruckt wurde. Trotzdem aber kann ich Dr. Mook nur beistimmen, wenn er zu dem Resultate kommt, daß Huser in seiner Ausgabe mit großer Sorgfalt zu Werke gegangen ist, und daß seine Angaben im Ganzen Glauben verdienen, so daß jedenfalls die Schriften, die er als von Originalmanuscripten des Theophrastus abgedruckt bezeichnet, so lange als ächt genommen werden dürfen, bis ein Beweis des Gegentheils erbracht ist. Denn die mystische Naturphilosophie, die den Hauptanstoß zum Zweifel gab, findet sich in den unzweifelhaft ächten Schriften schon so deutlich und ausführlich entwickelt, daß Gründe, die von dem phantastischen Inhalt einzelner Bücher hergenommen sind, nicht ausreichen sie zu verwerfen; nur die sorgfältigste und ohne Voreingenommenheit geführte kritische Untersuchung könnte das Unächte vom Aechten scheiden und sie würde sicher viel mehr übrig lassen, als diejenigen Ver-

ehrer des Paracelsus zugeben wollen, welche nur Verständiges und Verständliches von ihm zu lesen wünschen, und glauben, weil er einmal Kürze empfiehlt, habe er selbst auch kurz geschrieben.

Unmittelbare und gleichzeitige Nachrichten über ihn sind nur spärlich gefunden worden; er wird in Briefen des Erasmus und der Zürcher Theologen Leo Jud und Bullinger erwähnt; den ausführlichsten Bericht gibt Oporinus, der nachmalige gelehrte Buchdrucker in Basel, der ihm als Famulus, Secretär und Uebersetzer diente.

Aus den zugänglichen Quellen steht zunächst soviel fest, daß sein Familienname „Bombast von Hohenheim" ist. Als seinen Vater nennt er selbst Wilhelm von Hohenheim; vollständiger wird derselbe in einer Urkunde von Villach (1538) Wilhelm Bombast von Hohenheim genannt; der Sohn nennt sich in der Ankündigung seiner Vorlesungen zu Basel ebenso Theophrastus Bombast ex Hohenheim. Es kann nicht bezweifelt werden, daß er dem alten schwäbischen Geschlechte entstammte, dessen Glieder den Namen „von Hohenheim genannt Bombast" führten, und dessen Stammsitz auf der Hochebene der Filder südlich von Stuttgart da lag, wo Herzog Carl von Württemberg im Jahre 1782 ein weitläufiges Schloß erbauen ließ, dessen Räume jetzt einer landwirthschaftlichen Academie dienen. Das alte Schloß selbst war allerdings schon am Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts in andere Hände übergegangen, aber die Familie erscheint in mehreren Gliedern in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, und bis ins 16. hinein; ein

Georg Bombast von Hohenheim war Deutschordens Commenthur, und begleitete den Grafen Eberhard von Württemberg nach Palästina; ein „Wilhelm von Hohenheimb, genannt Bombast", war 1464—1470 Forstmeister in Kürnbach [2]). Woher Wilhelm Bombast, der Vater des Paracelsus, stammte, ist bis jetzt nicht ermittelt; daß er, wie Dr. Moll [3]) vermuthet, mit dem Wilhelm Bonbast von Riett identisch ist, der Januar 1482 in Tübingen inscribierte und als „Pauper" nur einen Schilling dem Pedellen zahlte, wäre, da Name und Alter zusammenstimmt, sehr wohl möglich; die Armuth würde erklären, warum er sein Glück außerhalb der Heimath versuchte. Sicher ist aber nur, daß Anfangs der neunziger Jahre ein Arzt Wilhelm Bombast von Hohenheim sich zu Einsiedeln in der Schweiz niederließ, dort eine Schweizerin heirathete, und daß aus dieser Ehe 1493 ein Sohn geboren wurde, der in der Taufe den Namen Theophrastus erhielt [4]).

Theophrastus Bombast von Hohenheim ist also sein ganzer ursprünglicher und rechtmäßiger Name, für den er meist kürzer „Theophrastus von Hohenheim" setzt. Der Name Paracelsus, unter dem er in der Geschichte fortlebt, erscheint schon im Jahre 1529, und will sicher nichts als eine Uebersetzung des „von Hohenheim" sein; für die Vorsilben „Para" hatte Theophrast eine besondere Vorliebe, sie bezeichneten ihm etwas Großes und Außerordentliches. Seinen Geburtsort Einsiedeln benützte er, um sich Eremita zu nennen. Woher sich aber die weiteren Namen Philippus und Aureolus, deren ersterer schon auf seinem Grab-

steine erscheint, zu dem schon hinlänglich vollklingenden Theophrastus Paracelsus Eremita gesellt haben, ist meines Wissens noch nicht sicher ergründet.

Die ersten zehn Jahre verlebte Theophrastus in Einsiedeln; dann zog sein Vater nach Kärnthen und ließ sich in Villach nieder, wo er 1534 starb. Er selbst ertheilte dem Sohne den ersten Unterricht, und schon frühe wandte sich dieser der Chemie und den geheimen Wissenschaften zu. „Von Kindheit auf habe ich die Ding getrieben, und von guten Unterrichtern gelernet, die in der adepta Philosophia die ergründetsten waren, und den Künsten mächtig nachgründeten. Erstlich Wilhelmus von Hohenheim, meinen Vatter, der mich nie verlassen hat, demnach und mit samt ihm eine große Zahl die nicht wohl zu nennen ist, mit samt vielerlei Geschriften der alten und neuen, von etlichen herkommen, die sich groß bemühet haben, als Bischof Scheyt von Settgach, Bischof Erhart und seine Vorfahren von Lavantall, Bischof Nicolaus von Yppon, Bischof Matthäus Schacht, Suffraganeus Freisingen; und viel Aebt', als von Spanheim" u. s. f.

Diese Aufzählung seiner Lehrer zeigt deutlich, daß er nicht behaupten will, von all diesen persönlichen Unterricht genossen zu haben; und diejenigen, die ihn in den Laboratorien des Abts Tritheim zu Spanheim arbeiten lassen, vergessen, daß Tritheim im Jahre 1506 von Spanheim nach Würzburg übersiedelte, Paracelsus also vor dem 13. Jahre sein Schüler in Spanheim gewesen sein müßte. Dagegen scheint sicher, daß er in den Bergwerken der Fugger zu Schwatz in Tirol sich durch eigene Anschauung mit den Processen der Gewinnung der Metalle bekannt machte.

Er wandte sich dann dem Studium der Medicin zu und besuchte verschiedene hohe Schulen in Deutschland, Italien, Frankreich; aber nirgends fand er sich befriedigt, so daß er eine Zeit lang mit dem Gedanken umgieng, das Studium der Medicin aufzugeben, da er „gedacht, daß die Arznei eine ungewiße Kunst sei und nicht gebührlich zu gebrauchen." Nur Christi Spruch: „die Gesunden dürfen keines Arztes, allein die Kranken" versichert ihn, daß es eine wahre Arzneikunst geben müsse; aber er ist ebenso überzeugt, daß diese Kunst noch keiner ergründet noch verstanden, sondern „daß sie um diese Kunst der Arznei gangen sind wie die Katz' um den heißen Brei."

Da er auf den Universitäten nicht finden kann was er sucht, führt sein rastloser Wissenstrieb ihn nun auf lange und weite Wanderschaft. Spanien, Portugal, England, „Stockholma in Dänemarke", Preußen, Polen, Ungarn, Walachei, Siebenbürgen, Croatien, Windisch Mark will er besucht haben; in Moskau sei er von den Tataren gefangen genommen worden und dann mit dem Sohne ihres Chans nach Constantinopel gekommen. Daß er Asien und Africa nicht gesehen, sagt er uns selbst. Er erzählt wenig von diesen Reisen, außer daß er viel Mühsal erduldet und wiederholt als Arzt Kriegszüge mitgemacht habe. Sein Hauptaugenmerk scheint überall auf die Bergwerke gerichtet gewesen zu sein.

Wahrscheinlich um die Mitte der zwanziger Jahre kam er endlich nach Deutschland zurück. Er machte durch glück-

liche Curen, die er da und dort mit neuen Mitteln zu Wege brachte, großes Aufsehen. Der Buchhändler Johann Frobenius in Basel litt an heftigen Schmerzen im Knöchel, die Behandlung der Basler Aerzte verschlimmerte das Uebel immer mehr, so daß es sich schon um eine Amputation handelte; da wurde Paracelsus gerufen, und in kurzer Zeit stellte er den Froben so vollständig wieder her, daß er zur Messe nach Frankfurt reiten konnte. Diese Cur war wohl Veranlassung, daß ihm (1526) die Stelle eines Stadtarztes in Basel und eine Professur an der Universität übertragen wurde; Oecolampad hatte durch seine Empfehlungen dazu mitgewirkt. In dem lateinischen Programme, mit dem er 1527 seine Vorlesungen ankündigte, verheißt er nicht nach der alten Tradition, sondern nach den Anzeichen der Natur und seinen eigenen Erfindungen Medicin zu lesen; und er begann seine academische Thätigkeit damit, daß er die in der Schule hoch angesehenen Werke des arabischen Arztes Avicenna öffentlich verbrannte. Zahlreiche Schüler aus der Schweiz, aus Elsaß und Schwaben zogen nach Basel, um den berühmten Mediciner zu hören, der zum großen Aergerniß seiner gelehrten Collegen deutsch docierte und bei jeder Gelegenheit seine Verachtung der Büchergelehrsamkeit aussprach. So fehlte es nicht an Reibungen und gegenseitigen Schmähungen, und die bei der rücksichtslosen Art des Mannes unvermeidliche Katastrophe ließ nicht lange auf sich warten.

Ein Canonicus, Cornelius von Lichtenfels, war in Folge eines Magenleidens übel auf; er accordierte mit

Paracelsus, daß dieser hundert Gulden erhalten solle, wenn er ihn curiere. Mit drei Pillen Laudanum [5]) wird er geheilt und weigert sich nun zu bezahlen. Der Streit kommt vor Gericht, und das Gericht erkennt auf Bezahlung der gewöhnlichen Taxe. Darüber bricht Paracelsus in so grobe Schmähungen gegen die Richter aus, daß seine Freunde ihm rathen, sich der drohenden Untersuchung zu entziehen. Von dem getreuen Oporinus, der seine Frau im Stich läßt, begleitet flieht er ins Elsaß, wo wir ihn 1528 in Colmar finden — er dediciert zwei Werke angesehenen Männern dieser Stadt —, bleibt dort etwa zwei Jahre, und beginnt dann aufs neue ein unstetes Wanderleben; er übt seine Kunst aus, wird dahin und dorthin gerufen, besonders zu Patriciern von Nürnberg und Augsburg, beginnt nun aber zugleich an den Druck seiner Werke zu denken, die er theils selbst geschrieben, theils seinen Schülern und Famulis dictiert hat. Es ist möglich, daß er schon 1530 das erste Buch seiner „Großen Wundarznei" in Ulm in den Druck gab; aber mit der Druckerei daselbst unzufrieden überließ er ein zweites Manuscript dem Augsburger Drucker Heinrich Steiner, der jedenfalls die beiden ersten Bücher 1536 im Druck vollendete. Zum Theil aus den Druckorten, den Vorreden und Dedicationen dieses und anderer Bücher erfahren wir einige Stationen seiner Wanderung; er ist 1529 in Nürnberg, 1531 in Zürich und in St. Gallen, 1535 in Pfäfers, 1536 in Nürnberg, Münchroth und Augsburg, 1537 in Kromau in Mähren, im selben und im folgenden Jahre in Kärnthen. Im Jahre 1540 berief ihn der Erzbischof

von Salzburg, Ernst Pfalzgraf bei Rhein, zu sich; aber schon am 24. September 1541 starb er, und wurde im Kirchhof von S. Sebastian, später in der Vorhalle der Kirche beigesetzt. Seine Grabschrift erzählt, daß er in seinem Testamente sein Vermögen den Armen vermacht habe. Erst lange Jahre nachher, in der 1663 erschienenen Schrift eines württembergischen Pfarrers in Aurich, Heßling, eines geborenen Thüringers, taucht die Erzählung auf, die Heßling von einem Salzburger Chimicus Scharat gehört haben will, daß Paracelsus keines natürlichen Todes gestorben, sondern von Meuchelmördern, die seine Concurrenten gedungen, überfallen und über einen Felsen hinuntergestürzt worden sei; und als Sömmering im Anfange dieses Jahrhunderts an dem angeblichen Schädel des Paracelsus einen Sprung entdeckte, den er für einen noch vor dem Tode entstandenen hielt, lebte diese durch nichts sonst beglaubigte Sage wieder auf.

Aus den ersten Jahren nach seiner Flucht von Basel stammen die genaueren Schilderungen seiner Persönlichkeit und Lebensweise. Daß er nicht eben den Eindruck eines feinen und gebildeten Mannes machte, sagen alle, die ihn gesehen, und er weiß es selbst: er sei mit Milch, Käse und Haberbrod aufgezogen, unter den Tannenzapfen aufgewachsen, das können keine subtilen Gesellen machen. Bullinger berichtet, er habe eher wie ein Fuhrmann ausgesehen als wie ein Gelehrter, und habe auch, so lang er im Storchen in Zürich gewohnt, am liebsten mit Fuhrleuten verkehrt, mit ihnen gelegentlich auch wohl auf der Bank in der

Wirthsstube seinen Rausch ausgeschlafen; er sei ein schmutziger und wüster Mensch. Seine Neigung zum Trunk spielt auch im Berichte des Oporin die Hauptrolle, der, wenn er auch verdächtig ist, doch wohl nur vergrößert, was wirklich war. Bis zum fünfundzwanzigsten Jahre habe er enthaltsam gelebt, von da an aber so gut Wein trinken gelernt, daß er selten mehr nüchtern gewesen. Es machte ihm Freude mit den Bauern zu zechen und ihnen vorzutrinken, bis er sie alle trunken gemacht. In zwei Jahren habe er sich nie ausgekleidet; wenn er spät in der Nacht trunken nach Hause gekommen, habe er sich aufs Lager geworfen, sein großes Schwert [6]) an der Seite, das er von einem Scharfrichter erhalten haben wollte, sei dann wieder aufgesprungen und habe so wild das Schwert in der Luft herumgeschwungen und an die Wände und die Decke gehauen, daß dem Famulus mehr als einmal für seinen Kopf bange wurde. Aber nun stand er still, stützte sich mit der Hand auf den Knauf seines Schwertes — in diesem, glaubte man, sitze sein Spiritus familiaris oder gar der Böse selbst, — und begann seine „Philosophie" zu dictieren, so zusammenhängend, daß es der Nüchternste nicht hätte besser machen können, und so schnell, daß man meinen mußte der Teufel spreche aus ihm; und das Alles ohne Buch. Es sei aber schwer bei ihm auszuhalten gewesen, meint Oporinus; er gesteht uns die geheime Angst, die er auch in Abwesenheit des Paracelsus gehabt, denn dieser habe immer so gesprochen, als ob er auch das Verborgene wüßte, und Oporin hätte nie gewagt, heimlich

etwas gegen seinen Willen zu thun. Oporins Nachfolger Georg Vetter ängstigte er in seiner nächtlichen Raserei fortwährend durch die Drohung, er citiere eine Million Teufel; sein Famulus ist überzeugt, daß er nur durch seine flehentlichen Bitten sich habe bewegen lassen es nicht zu thun. In seinem Laboratorium sei immer Feuer gewesen, er habe immer etwas zu machen und zu kochen gehabt, bald destilliert, bald seinen Opodeldok bereitet. In welcher Gesellschaft er zuweilen reiste, läßt sich daraus abnehmen, daß er gegen die Beschuldigung, es könne keiner seiner Diener bei ihm bleiben, sagt: der Henker hat mir zu seinen Gnaden genommen einundzwanzig Knechte, wie konnt' ich sie behalten? In einer Kirche sah man ihn nie, obgleich er in der Bibel sehr wohl Bescheid wußte.

Wenn wir nun fragen, was denn an dem seltsamen Manne gewesen, von dem die einen glaubten, er stehe mit der Hölle im Bunde, die andern, es sei seit Anbeginn der Welt kein so großer Philosoph und Arzt aufgestanden, so ist es schwer ein gerechtes und unbefangenes Urtheil zu fällen. Daß er auf seine Zeitgenossen einen großen und nachhaltigen Eindruck gemacht, bestätigt am besten die lange Reihe von Werken, die in den nächsten Jahrzehnten nach seinem Tode aus seinen hinterlassenen Manuscripten oder wenigstens unter seinem Namen herausgegeben wurden, die große Zahl von Anhängern, die er überall hatte, und zwar nicht bloß unter den Aerzten, sondern hauptsächlich auch unter solchen, welchen seine ganze Weltanschauung, seine phantastische Naturphilosophie eine Lösung der Geheimnisse

der Welt schien, und welche dieselbe mit weitverbreiteten theologischen Richtungen verquickten; sein Name ist in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und bis ins 17. hinein das Symbol einer bestimmten Geistesrichtung gewesen. Was er als Arzt und Chemiker wirklich für die Wissenschaft Förderndes geleistet, vermag ich nicht zu beurtheilen. Wenn man aber das Treiben der sogenannten Paracelsisten in's Auge faßt, so liegt allerdings das Urtheil am nächsten, daß er ein Schwärmer und Phantast und der Vater alles Aberglaubens gewesen sei. Und doch stellt sich, wenn wir ihn aus den Zeitverhältnissen heraus zu begreifen trachten, die Sache wesentlich anders.

Paracelsus ist eine der originellsten und ausdrucksvollsten Gestalten jener gährenden Zeit, in der für alle energischen und strebsamen Köpfe Kampf gegen die unfruchtbar gewordenen Traditionen der Schule, Erneuerung des geistigen Lebens auf allen Gebieten, Begründung des religiösen Glaubens wie der Wissenschaft auf die ächten und ursprünglichen Quellen die übereinstimmende Losung war. Wir wissen von seinem inneren Bildungsgange zu wenig, um zu sagen, was ihn an der Naturwissenschaft und der Heilkunde abstieß, die den Galen und den Avicenna commentierte; genug, er wird von demselben Zorne gegen die Galenisten erfaßt, mit dem die Humanisten sich gegen die Scholastiker wandten, und mit dem die Reformatoren das System der römischen Kirche bekämpften; er ist überzeugt, daß auch in der Medicin die in den Schulen herrschende Lehre Schein und Trug sei, daß die Aerzte lehren, was sie

selbst nicht wissen, daß ihre Kunst einer gründlichen Reformation und einer Zurückführung auf die ursprünglichen Quellen des Wissens bedürfe, und daß er von Gott zum Reformator berufen sei.

Es steht ganz in Uebereinstimmung mit dem leidenschaftlichen Drange seiner Zeit, wenn der falschen Schulwissenschaft gegenüber er nun auch gleich im Sturme eine allumfassende, Gott und Welt ergründende Weisheit gewinnen will, „daß er erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält“; wenn er von dem Grundsatz ausgeht, daß die wahre Medicin nur aus der erschöpfenden Erkenntniß der tiefsten und letzten Kräfte des gesammten Universums hervorwachsen könne. Nur aus der Allnatur ist der Mensch zu begreifen, und nur wer das innerste Wesen des Menschen begreift, kann ihn im Ernste heilen wollen. Ist aber der Mensch nicht zu verstehen ohne die Natur, so die Natur nicht ohne die Art wie sie geworden ist; darum ist die Philosophie, welche die Natur aus ihren letzten Gründen erklärt, die Basis für die Medicin.

Diese wahre und ächte Naturerkenntniß spricht er der Schule vollständig ab; weder die Lehre von den vier Cardinalsäften, noch die Ansichten über die Wirkung der Arzneimittel sind in der Natur gegründet; alles, was da vorgetragen wird, ist nur Lug und Trug, eitel Imposturen. Die Schulärzte sind gemalte Aerzte, „Polsterdrucker, die hinter dem Ofen sitzen und Birnen umkehren“; sie lernen ja nur aus Büchern, nicht aus der Erfahrung; wer aber die Natur kennen lernen will, muß sich an die Erfahrung

halten, selbst sehen, selbst forschen, und von denen lernen, die die Erfahrung haben. Alterius ne sit, qui suus esse potest, ist sein Wahlspruch. Immer und immer wiederholt er in seiner drastischen Sprache den Gedanken, daß man die Dinge mit eigenen Augen sehen, Alles an Ort und Stelle kennen lernen, die Manigfaltigkeit der Krankheiten, die Manigfaltigkeit der Stoffe, die zu ihrer Heilung dienen, da aufsuchen müsse, wo sie beobachtet werden können.

„Künst' haben nicht Füß', daß sie dir die Metzger nachtreiben können; sie sind auch nicht in Kisten zu führen noch in kein Faß zu verschlagen. Dieweil sie nu den Gebrechen haben, mußt Du dasselbig thun, das sie thun sollten. Der die Natur durchforschen will, der muß mit den Füßen ihre Bücher treten. Die Geschrift wird erforschet durch ihre Buchstaben, die Natur aber durch Land zu Land, als oft ein Land, als oft ein Blatt. Also ist Codex Naturae, also muß man ihre Blätter umkehren“. Suchet so werdet ihr finden — dieses Wort gilt auch den Aerzten. „Sag mir, wem ist zu glauben in den Künsten und Kraft der natürlichen Ding? Denen die es geschrieben haben, und haben's nicht wissen zu probieren, oder denen, die es haben wissen zu probieren und haben's nicht geschrieben?“ Darum hält er auf das Wissen der alten Weiber, Schinder und Zigeuner mehr als auf die Gelehrsamkeit der hohen Schulen. „Ihnen bin ich contrarius, der Natur familiaris.“

Freilich ist nicht Jedem gegeben, von der Natur wirklich zu lernen; wie alle Wissenschaft und Kunst von Gott kommt, so auch diese. Die Natur muß den Menschen

lehren, wie sie die Thiere lehrt; menschlicher Unterricht kann immer nur wecken, was schon im Menschen liegt. Der Arzt muß wachsen. „Wer lehrt dich das thun? so frage ich: wer lernet das heutig Laub und Gras wachsen?“ So setzt er die natürliche Genialität an die Stelle methodischer Schulung; so glaubt er an eine Art von Inspiration, die ihm zu Theil geworden, an eine innere Erleuchtung, die ihm die Geheimnisse der Natur offenbare; es ist die wiedertäuferische Lehre vom inneren Licht, auf die Medicin übertragen. Jede Zeit und jedes Volk hat einen großen Arzt; Griechenland den Aesculap und Hippocrates, Italien den Marsilius Ficinus [7]; er ist der gottgesandte Arzt für Deutschland, und der größte, der bis jetzt auf der Welt erschienen ist. Er spricht unverholen das Bewußtsein seiner Größe aus; seine Bücher seien mehr werth als alle, die seit viertausend Jahren geschrieben worden; so tief habe noch Niemand die Natur untersucht. „Ich sage euch, mein Gauchhaar im Genick weiß mehr denn ihr und alle eure Scribenten, und meine Schuhrincken sind gelehrter denn euer Galenus und Avicenna, und mein Bart hat mehr erfahren, denn alle eure hohen Schulen. — Ihr müsset mir nach, ich nicht euch nach, ihr mir nach, mir nach Avicenna, Galene, Rhasis, Montagnana, Mesue — ich wird Monarcha, und mein wird die Monarchei sein, und ich führe die Monarchei und gürte euch eure Lenden. Wie gefällt euch Kakophrastus? ...

Wenn man ihn den Luther der Medicin nennt, so findet er darin nichts weniger als eine Schmeichelei; er

könne Luther viel fragen, worauf der keine Antwort geben könne; Luther könne ihm die Schuhriemen nicht lösen, er sei mehr denn ein Apostel.

Fragen wir nun aber, was denn das neue Licht ist, das durch die Erfahrung auf Grund jener inneren Inspiration ihm zu Theil geworden ist, so zeigt sich, daß der Originalität seiner Persönlichkeit und seiner natürlichen Beredsamkeit nicht eine gleiche Originalität der Gedanken entspricht. Er mag viele speciellere chemische und medicinische Kenntnisse erworben und in Umlauf gebracht, durch seine Polemik gegen die Schule und durch Begründung der Medicin auf die Chemie einen fruchtbaren Anstoß gegeben haben; aber in seinem ganzen System, in der allgemeinen Weltansicht, aus der heraus er seine Medicin construiert, ist er zuletzt ebenso von der Tradition abhängig, wie die Galenisten, nur von einer anderen Tradition als der der Schule; von einer Tradition, die in einer Art von Unterströmung sich durch das Mittelalter fortgepflanzt hatte, und nun, veranlaßt durch den Eifer der Humanisten, im fünfzehnten Jahrhundert mit einemmale an die Oberfläche trat. Als das Ansehen der aristotelischen Schulphilosophie und die Autorität des Galenischen Systems vor dem revolutionären Geiste der Zeit zu wanken begann, setzte man ihnen, auf Grund der erweiterten Bekanntschaft mit der alten Literatur, die neuplatonische Philosophie entgegen, die für Astrologie und Magie willkommene Anknüpfungspuncte bot, und ergänzte sie durch die Lehren der Kabbala, die auf einem dem Neuplatonismus verwandten Boden entsprungen waren;

und es ist kein zufälliges Zusammentreffen, daß das Zeitalter der Reformation mit seiner religiösen Aufregung und seinem intensiven theologischen Interesse sich gerade wieder den Gedanken zuwendet, welche die ersten christlichen Jahrhunderte mit ihrer stürmischen Gährung religiöser Ideen und phantastischer Theosophie erfüllen. Die Verehrung, die Paracelsus für den schwärmerischen Spanier Raymund Lullus und für Marsilius Ficinus an den Tag legt, weist deutlich auf die Quelle seiner Speculationen hin. Wir wissen nicht, auf welchen Wegen und durch welche Vermittlungen er mit dieser Literatur bekannt geworden ist; aber von dem Neuplatonismus der Florentiner, der auch Johann Reuchlin gefangen nahm, stammen seine Grundgedanken ab, und in der Verbindung neuplatonischer Philosophie, Astrologie und Magie mit der Medicin war ihm Marsilius Ficinus vorangegangen. Dorther entlehnt er die Unterscheidung einer dreifachen Welt, der intellectuellen, himmlischen und irdischen; diese Welten stehen in fortwährendem Verkehr, die Wirkungen der göttlichen Macht fließen durch die oberste Geisterwelt in die Gestirne, durch diese in die irdischen Elemente ein; der Himmel mit seinen Gestirnen hat sein Gegenbild an der Erde und ihren Metallen, Pflanzen und Thieren, diese ihre Urbilder im Himmel; dasselbe was als Stern im Himmel existiert, existiert als Metall, Kraut, Thier auf der Erde; wer die Zeichen, die diesen Zusammenhang verrathen, die Signatur der Dinge versteht, der erkennt das wahre Wesen und die geheime Wirkungskraft derselben. Alle drei Welten sind durch gegenseitige Sympathie verbunden, vermöge welcher die einzelnen Dinge der oberen Welten auf die unteren, die ihnen verwandt sind, und die unteren auf die oberen wirken; darauf beruht die Möglichkeit der Magie, welche die höheren Kräfte durch irdische Dinge dem Menschen dienstbar macht, und die keine Zauberei, vielmehr nur Erkenntniß und Verwendung der wahren Naturkräfte ist. Der Mensch selbst ist der Mikrokosmos, in dem die Kräfte aller Welten vereinigt sind; geschaffen aus dem limus terræ, dem Erdenkloß, den Paracelsus als den Inbegriff der himmlischen und irdischen Kräfte deutet, besteht er aus dem elementarischen Leib, dem astralischen Spiritus, dessen Thätigkeit die Imagination ist und der auch sein leibliches Leben überall regiert, und aus der vernünftigen Seele. Seine Krankheiten sind nur zur einen Hälfte in irdisch materiellen Ursachen und Einflüssen der Elemente gegründet, zum anderen Theil siderischen Ursprungs und aus einer Störung jenes astralischen Lebensgeistes abzuleiten — wie kann also einer den Menschen erkennen und wie ihn heilen ohne Astronomie?

Die genauere Ausführung erhält diese Lehre dadurch, daß Paracelsus in diesen allgemeinen Rahmen seine chemischen Theorieen hereinträgt, um sie an die Stelle der aristotelisch-galenischen Lehre von den Elementen zu setzen. Dort wird alles aus den obersten und allgemeinsten Gegensätzen des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trockenen erklärt; durch die Combination dieser ursprünglichsten Qualitäten entstehen die vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde, sie bestimmen nach der Lehre des Galenus

zugleich die vier Cardinalsäfte, die Humores des Menschen; in ihrer verschiedenen Mischung begründen diese die verschiedenen Temperamente, welche der Grund der Verschiedenheit der leiblichen und seelischen Constitution der Einzelnen, und zugleich der Grund der verschiedenen Krankheitsformen sind. Gegen diese ganze Theorie eifert Paracelsus; warm und kalt sind bloße Qualitäten von etwas, sie sind keine Substanz, nichts Wirksames; was zur Erklärung dienen soll, muß eine wirkungsfähige Substanz sein. Ihm geht vielmehr aus der ursprünglich qualitätslosen Materie vermittelst einer ursprünglichen Scheidung die Dreiheit der chemischen Principien hervor, das materielle Gegenbild der Dreieinigkeit; Mercurius, Sulfur und Sal sind diese Principien, das erste ist die flüßige und flüchtige, das zweite die verbrennliche, das dritte die feste und feuerbeständige Substanz. Im Holz ist, was raucht, Mercurius, was brennt, Sulfur, was als Asche zurückbleibt, Sal. Aus der verschiedenen Mischung dieser drei Principien bestehen alle Dinge, aus ihren Eigenschaften und Wirkungen sind alle Veränderungen zu begreifen, so daß die große Welt wie die kleine aus denselben Ursachen erkannt werden muß, und dieselben Erscheinungen im Wesentlichen zeigt. Der philosophische Arzt muß nun aber darauf ausgehen, die Dinge aus ihren letzten Ursachen zu verstehen. Wer weiß, was schwarz macht, der ist der Philosophus; wer nur weiß, was schwarz ist, der weiß nichts. Da nun die im Menschen wirkenden Ursachen auch in der äußeren Welt wirken, so muß man sie hier aufsuchen, wo sie leichter zugänglich

sind; insbesondere haben die Krankheiten des Menschen alle ihr Gegenbild an äußeren Vorgängen und sind so manigfaltig als diese. Wer aus einem oder zehn Menschen auf alle andern schließt, geht in der Irre; denn die anderen sind wieder anders, was von jenen gilt, gilt nicht nothwendig von allen. Jede einzelne Erscheinung vielmehr muß aus ihrer Gesammtursache begriffen werden, und diese findet sich nur im Ganzen der Welt, im Makrokosmos. Wer nicht weiß, was Kupfer macht, weiß nicht, was den Aussatz macht; wer nicht weiß, was das Erdbeben macht, weiß nicht, was das kalte Fieber macht.

Es würde zu weit führen, die Speculationen im Einzelnen darzulegen, die Paracelsus auf dieser allgemeinen Grundlage aufbaut, zu erzählen, wie er die Welt mit Geistern bevölkert, die in den Elementen wohnen und in den einzelnen Geschöpfen wirken. Die Grundanschauung bleibt doch immer, daß ihm die ganze Welt als eine Manigfaltigkeit chemischer Processe und Verwandlungen erscheint, die von den Gestirnen beeinflußt sind, und in denen immer Alles auf Alles wirkt; die Bildung der Mineralien in der Erde, das Wachsthum der Pflanzen, die Erzeugung und Ernährung der Thiere sind ihm lauter ähnliche Vorgänge. „Was macht die Birnen zeitig, was bringt die Trauben? Nichts als die natürliche Alchymie". Sieht man nur auf solche Ahnungen späterer Anschauungen, so kann man den kühnen und vordringenden Geist des Mannes bewundern; aber man darf nicht vergessen, daß es eben nur Ahnungen sind, vermischt mit einem Wust von phantastischen

Ausschweifungen seines Geistes. Wer hier die Verkündigung einer rein mechanisch-chemischen Betrachtung des organischen Lebens sehen wollte, den dürfte man nur auf die Art verweisen, wie Paracelsus die im lebendigen Organismus wirkende Kraft in seinem „Archäus“ personificiert, der im Menschen „alle die vulcanischen Künst vollbringt, ordnet, schickt und fügt alle Ding in Kraft der gebenen Künsten von Gott in sein Wesen“; wie er „in den Mikrokosmus eine Schmelzhütte setzt, dazu ein Schmelzer darein, der Archäus heißet“, oder diesen als den großen Alchymisten bezeichnet, der im Magen sitzt und das Gift vom Guten scheidet.

Der unläugbaren Genialität des Mannes fehlt, wie so manchen seiner Zeitgenossen, die besonnene Frage nach einer Methode der Naturerkenntniß; sein lauter Ruf, sich an die Erfahrung zu halten, verhallt wie der des Telesius, weil die Phantasie in ihm selbst wie in seinen Zeitgenossen noch übermächtig ist, fruchtlos in die Luft, und es bedarf erst einer langsamen Abklärung der trüben Gährung, in der seine Gedanken durcheinanderdrängen, ehe wirklich eine neue Wissenschaft gegründet werden konnte. Und so dürfen wir uns kaum wundern, wenn die directen Nachwirkungen der Weisheit des Paracelsus am deutlichsten auf dem allgemein philosophischen und theologischen Gebiet heraustreten; Jacob Böhme ist in ganz hervorragender Weise unter dem Einfluß seiner Speculationen gestanden; bis aber die Medicin verwirklicht werden konnte, welche Paracelsus forderte, mußte erst eine methodische Grundlage der Naturforschung

geschaffen sein, wie sie Bacon in großen Zügen, wenn auch einseitig, entwarf, Galilei und Kepler aber wirklich legten; sie haben begonnen ins Werk zu setzen, was Paracelsus in richtiger Ahnung von ferne schaute, was zu erreichen er aber einen Irrweg eingeschlagen hatte.

Anmerkungen.

1) Theophrastus Paracelsus. Eine kritische Studie von Friedrich Mook. Würzburg 1876.

2) Württembergisches Dienerbuch, herausg. v. E. v. Georgii-Georgenau S. 538.

3) Württ. Medicin. Correspondenzblatt 1851. S. 252.

4) Daß der Familienname Bombast von Hohenheim gewesen ist, und daß Paracelsus aus schwäbischem Geschlecht stammte, kann nicht wohl bezweifelt werden, obgleich sich an seine Herkunft eine Controverse geknüpft hat, indem Schweizer Gelehrte ihn ganz für die Schweiz in Anspruch nehmen wollten. Sie stützen sich auf Nachrichten, wonach sein Vater von Gais im Kanton Appenzell gebürtig gewesen sei und eigentlich Wilhelm Höhener geheißen habe. Wären diese Nachrichten auch weit sicherer als sie in der That sind, so würde höchstens folgen, daß schon der Großvater des Paracelsus aus Schwaben nach der Schweiz ausgewandert und daß sein Name „der Hohenheimer" im Volksmund in „Höhener" abgekürzt worden wäre; daß er aber wirklich Bombast von Hohenheim sich nannte, aus einer unbefugten, der Eitelkeit entsprungenen Namensänderung erklären, heißt doch die Dinge auf den Kopf stellen.

5) Was dieses Wunder wirkende Mittel gewesen, hat Oporin niemals erfahren können, obgleich, wie er sagt, er nur darum zwei Jahre bei Paracelsus aushielt; er weiß nur, es seien Pillen gewesen instar murium stercoris, und er habe sie immer in ungeraden Zahlen gegeben. Aus dem chemischen Buche eines seiner Schüler, Oswald Croll, gibt Brucker (IV, 653) das Recept dazu, dessen erster Bestandtheil Opium ist.

6) Mit diesem Schwert findet sich Paracelsus auch auf Holzschnitten abgebildet.

7) Marsilius Ficinus war Leibarzt am Hofe der Mediceer in Florenz, bekannt durch seine Uebersetzung des Plato und Plotin. Seine medicinischen Anschauungen standen im engsten Zusammenhang mit seiner neuplatonischen Philosophie.

Giordano Bruno vor dem Inquisitionsgericht.

Das Dunkel, welches über den letzten Lebensjahren Giordano Brunos, zum Theil auch über seinen früheren Schicksalen trotz der sorgfältigsten Sammlung und Verwerthung aller zugänglichen Nachrichten, zuletzt durch Christian Bartholmeß (1846) und Moriz Carriere (1847) immer noch geschwebt hatte, ist endlich im Laufe der letzten zwanzig Jahre durch die verdienstlichen Bemühungen des italienischen Gelehrten Domenico Berti[1]) zu einem großen Theile gelichtet worden.

Die erste und wichtigste Aufklärung, die wir ihm verdanken, ist in den Acten der venetianischen Inquisition enthalten, welche Berti als Anhang zu seinem Leben Brunos 1868 veröffentlichte. In den Jahren 1848 und 1849 hatte Cesar Foucard die Gelegenheit benützt, die unter dem österreichischen Regimente unzugänglichen venetianischen Archive zu durchforschen; in dem Archive dei Savii sopra l'Eresia fand er die Acten des gegen Bruno geführten Processes, nahm eine Abschrift davon und überließ dieselbe an Berti zur Veröffentlichung. Dieser benützte sofort das werthvolle

Material zu einer in vielen wesentlichen Punkten berichtigten Biographie des Philosophen von Nola.

Dieser ersten Bereicherung unserer Quellen folgten weitere. In denselben Jahren hatte ein italienischer Forscher, der ungenannt bleiben will, die römische Revolution sich zu Nutze gemacht, um in die vaticanischen Archive einzudringen; er begann dort die auf Bruno bezüglichen Protocolle von seinem Ende an rückwärts abzuschreiben, wurde aber leider darin unterbrochen, so daß seine Forschungen nur das letzte Jahr Brunos (Anfang 1599 bis Anfang 1600) umfassen. Was er fand, ist wiederum von Berti im Anhang zu seiner Schrift über Copernicus und die Schicksale des copernicanischen Systems in Italien veröffentlicht worden. In derselben Zeit kamen aus einem Codex der vaticanischen Bibliothek, welcher sogenannte Avvisi, handschriftliche Mittheilungen der Tages-Ereignisse (die erste Form regelmäßiger Zeitungsberichte) enthält, zwei Nachrichten vom 12. und 19. Februar 1600 über Verurtheilung und Tod Brunos zu Tage, die an derselben Stelle abgedruckt sind.

Den letzten Zuwachs erhielt die Sammlung Bertis durch den Genfer Historiker Gaberel, der in den Archiven seiner Vaterstadt den Namen Brunos in der Liste der italienischen Flüchtlinge eingetragen fand, und durch den Katalog der Bibliothek des Herrn Abraham Noroff in Petersburg, der die Beschreibung einer Anzahl von ungedruckten Manuscripten Brunos nebst Facsimiles enthält. Im Jahre 1866 hatte nämlich, wie Erdmann [2]) sofort berichtete, die

Buchhandlung Troß in Paris angekündigt, daß sie im Besitze ungedruckt gebliebener Autographen Brunos sei; dieselben wurden für Herrn Noroff, Mitglied der Petersburger Academie und russischen Unterrichtsminister, erworben, und sind später in die Bibliothek des Rumjanzow'schen Museums in Moskau übergegangen.

Diese sämmtlichen neuen Materialien zur Biographie Brunos hat Berti 1880 in einem Bändchen vereinigt. Sie wurden 1884 durch werthvolle Mittheilungen aus den Genfer Archiven von dem Archivar Theophile Dufour ergänzt [3]). Mit Hülfe dieser Quellen ist es jetzt möglich, Brunos Lebensgeschichte weit genauer und vollständiger, als früher, festzustellen, wenn gleich immer noch manche Punkte übrig geblieben sind, die ihre Aufklärung erst durch weitere Forschungen erhalten können [4]).

Früher war die wichtigste Quelle für die Biographie Brunos der Brief gewesen, den der deutsche Gelehrte Caspar Schopp (Scioppius) am Tage der Hinrichtung Brunos an den Rector der Universität Altorf Conrad Rittershausen geschrieben hatte. Schopp, ein geborener Pfälzer, der in Deutschland studiert, und dann größere Reisen gemacht hatte, war im Jahre 1598 in Rom zur katholischen Kirche übergetreten und vom Papst Clemens VIII. in seine Umgebung gezogen worden; er wohnte der Verkündigung des Urtheils gegen Bruno bei, und schöpfte aus der Darstellung des Lebens und der Lehre desselben, durch welche das Urtheil begründet wurde, die Nachrichten, die er seinem Freunde mittheilte; im Wesentlichen durch die

neu gefundenen Urkunden bestätigt, enthalten sie doch, aus dem Gedächtniß aufgeschrieben wie sie waren, einige Unrichtigkeiten, die in alle früheren Darstellungen übergegangen sind. Jetzt bilden die Hauptgrundlage für die Biographie Brunos die venetianischen Documente. Es sind 27 Numern; die erste Gruppe (1—5 nach der Zählung in Bertis Documenten) enthält die Denunciationen, welche Bruno vor das Inquisitionsgericht brachten, die kurze Vernehmung des Denuncianten und die amtliche Anzeige der Verhaftung des Angeklagten; eine zweite Gruppe (6, 7, 10, 15, 16) Aussagen von verschiedenen Zeugen; eine dritte (8, 9, 11—14, 17) die Protocolle der sieben Verhöre, denen der Gefangene unterworfen wurde; die letzte Gruppe endlich (18—27) die Verhandlungen mit Rom über die Auslieferung Brunos. (Nro. 19 und 20 waren schon von Ranke aus dem Wiener Archiv veröffentlicht worden.)

Unter diesen Documenten sind für die Kenntniß der Lebensschicksale des Philosophen besonders wichtig die Protocolle der beiden ersten Verhöre, in denen er im Zusammenhang seine Geschichte bis zu seiner Verhaftung erzählt; sie geben den Rahmen, in den wir die übrigen, anderswoher bekannten Nachrichten einzureihen haben; auch seine eigenen Angaben bedürfen indessen theilweise der Berichtigung durch urkundliche Data.

I.

Bruno ist im Jahre 1548 in der neapolitanischen Stadt Nola geboren. Sein Vater Giovanni Bruno war Soldat,

seine Mutter hieß Fraulissa Savolina [5]). In der Taufe erhielt er den Namen Filippo. Seine erste Schulbildung in Humanitätsstudien, Logik, Dialektik erhielt er bis zum 14. Jahre in Neapel theils in öffentlichen Schulen, theils durch Privatunterricht. Vierzehn oder fünfzehn Jahre alt (1562 oder 1563) trat er in den Dominicanerorden und nahm jetzt — wohl zu Ehren des zweiten Generals der Dominicaner — den Vornamen Giordano an, den er fortan, mit einer kurzen Unterbrechung, geführt hat. Das Kloster des h. Dominicus in Neapel, in dem einst Thomas von Aquino gelebt und gelehrt hatte, nahm ihn auf; vor dem Prior Ambrosio Pasqua legte er nach dem Probejahr die feierliche Profession ab, und erhielt dann in regelmäßiger Folge die Weihen, im Jahre 1572 die Priesterweihe. Er sang seine erste Messe in der neapolitanischen Stadt Campagna, und widmete sich nun von verschiedenen Klöstern aus dem geistlichen Amte und seinen Verrichtungen.

Aber diese Erfüllung seiner Ordenspflichten war nur der kleinste Theil dessen, was ihn beschäftigte. Es geht aus seinen späteren Schriften unwidersprechlich hervor, daß lebhafter Wissensdrang und das Gefühl eigener Kraft ihn schon in der Jugend zu umfassender Thätigkeit trieb. Er erzählt selbst, daß er sich in tragischer wie in komischer Dichtung versucht habe. Eine Probe seines dichterischen Talents gibt uns nicht bloß ein später (Paris 1582) gedrucktes italienisches Lustspiel Il Candelajo, das ohne allen Zweifel in einem neapolitanischen Kloster entstanden ist, nachläßig in der Form, derb und cynisch in der Sprache,

aber lebendig in der Zeichnung der Charaktere, besonders der Figur des mit classischer Gelehrsamkeit sich brüstenden Pedanten, die auch in den späteren Dialogen häufig wiederkehrt — zum Beweise, daß der Philosoph, der immer auf die Sache sich richtet, von einer besonders lebhaften Abneigung gegen eine Bildung erfüllt war, die nur in Worten ihren Ruhm suchte. Die dichterischen Neigungen Brunos sind aber nicht bloß zu einem vorübergehenden Spiele der Jugend geworden; das Bedürfniß, seinen Gedanken dichterische Form zu geben, ist ihm sein Leben lang geblieben, ja das Studium der Bedeutung der Bilder schaffenden und Bilder deutenden Phantasie macht einen wesentlichen Theil seiner Lehre von der Kunst des Denkens aus.

Mit diesen Neigungen stimmt es zusammen, daß sein Erstlingswerk, die Arche Noä, das er angeblich dem Papste Pius V. (1566—1572) widmete, eine Allegorie war, deren Sinn wir freilich nicht mehr sicher zu errathen vermögen — wir wissen nur, daß es sich um einen Rangstreit unter den Thieren dabei handelte, in welchem der Esel die erste Rolle zu verlieren Gefahr lief.

Diese dichterischen Uebungen haben ihn aber nicht von strengerer Arbeit abgehalten. Er zeigt später als Schriftsteller eine so umfassende Belesenheit, eine so eindringende Kenntniß besonders der Philosophie des Alterthums, daß wir annehmen müssen, ein tiefer philosophischer Drang habe den jungen Dominicaner zu rastlosem Lesen und Lernen getrieben. Er ist in Plato und Aristoteles, wie in den Philosophen des Mittelalters zu Hause; und daneben wirkten auf ihn bedeutende Schriftsteller der jüngeren Vergangenheit, so Nicolaus von Cusa, dessen Lehre von dem Zusammenfallen der Gegensätze seine eigene Speculation eingreifend bestimmte, besonders aber Copernicus, dessen Werke, wie er bekennt, in zarter Jugend seinen Geist getroffen haben.

Unter diesen Einflüssen nahmen seine Gedanken frühe eine freiere Richtung, und die Conflicte mit der überlieferten Lehre konnten nicht ausbleiben. Schon als Novize kam er in Gefahr; er hatte Heiligenbilder weggeworfen, um nur ein Crucifix zu behalten; er hatte einem andern Novizen gerathen, statt der „sieben Freuden der Madonna" ein besseres Buch, etwa das Leben der heiligen Väter zu lesen; es wurde von dem Magister der Novizen eine Klageschrift aufgesetzt, um ihn zu schrecken, aber für jetzt derselben keine weitere Folge gegeben. Aber auch gegen den Mittelpunkt der Kirchenlehre richteten sich seine Zweifel; das Dogma von der Dreieinigkeit gab ihm Anstoß; den Begriff der trinitarischen Person fand er weder im alten, noch im neuen Testament; er las bei Augustin, daß er erst später eingeführt worden war, und es schien ihm unangemessen, dadurch Unterschiede zu bezeichnen, die er nur als die Unterschiede der Macht, Weisheit und Liebe Gottes fassen konnte. Vom 18. Jahr an, bekennt er, habe er diese Meinung gehabt. Damit hieng dann eine von der Kirchenlehre abweichende Fassung des Begriffs der Menschwerdung Gottes zusammen; er nahm den Arius in Schutz, dessen Lehre gewöhnlich falsch verstanden werde. Diese Gedanken,

die von dem ungestümen Mönch wohl rücksichtslos geäußert wurden, führten zu einer Anklage wegen Häresie, die im Jahre 1575 (spätestens Anfangs 1576), als Bruno wieder in seinem Kloster in Neapel war, der Provincial des Ordens Fra Domenico Vita gegen ihn erhob; zu der Zahl von 130 Artikeln soll die Aufzählung seiner häretischen Meinungen angewachsen sein. Zugleich wurde die frühere Klage aus der Zeit des Noviziats erneuert. Er fürchtete ins Gefängniß geworfen zu werden, und ehe er genauer erfuhr, weshalb ihm der Proceß gemacht werden sollte, entfloh er aus Neapel und stellte sich in Rom, im Kloster der Minerva, dem Procurator des Ordens Sisto di Luca. Vielleicht hoffte er hier leichter sich rechtfertigen zu können; aber Nachrichten aus Neapel benahmen ihm die letzte Hoffnung; man hatte Werke des Hieronymus und Chrysostomus mit Scholien des Erasmus gefunden, die er im Verborgenen gelesen und bei seinem Weggang versteckt hatte; der Name des Erasmus mußte den Verdacht gegen ihn verstärken, und so entschloß er sich (es war „im Jahre nach dem Jubiläum", also 1576) rasch zur Flucht, ließ die Kutte in Rom zurück und nahm nur das Scapulier mit sich, legte sogar den Klosternamen Giordano ab und führte wieder seinen Taufnamen Filippo; so entzog er sich dem Bann seiner Oberen, die „ihn von würdigeren und höheren Bestrebungen abgehalten und seinen Geist in Fesseln gelegt haben, indem sie ihn aus einem Freien im Dienste der Tugend zum Sclaven einer elenden und thörichten Heuchelei machten". Tiefer, leidenschaftlicher Haß gegen jede Be-

schränkung freien Denkens hat ihn von da an durch sein ganzes Leben begleitet.

Und nun beginnt ein unstätes Wandern, das den flüchtigen Mönch volle sechszehn Jahre lang von Ort zu Ort, von Land zu Land führt. Zuerst wandte er sich ins Genuesische; nach kurzem Aufenthalt in Genua fand er in dem Städtchen Noli Gelegenheit, sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen, indem er Knaben in der Grammatik und erwachsene Schüler in der Astronomie unterrichtete. Nach 4—5 Monaten zog er weiter, suchte in Savona und Turin vergeblich Gelegenheit sich das Nöthige zu erwerben, und fuhr nun den Po hinab nach Venedig. Hier ließ er, um Mittel zu gewinnen, ein kleines Buch über die Zeichen der Zeiten drucken, das vollkommen verschollen ist, und von dessen Inhalt wir keine Ahnung haben. Aber auch in Venedig war seines Bleibens nicht; er wandte sich wieder rückwärts nach Padua, zog über Brescia, Bergamo, Mailand, und schlug von hier aus die Straße nach Lyon ein, nachdem er sich auf den Rath einiger Ordensbrüder, die er in Padua getroffen, unterwegs wieder hatte eine Kutte machen lassen. Im Ordenskleid gelangte er über die Alpen nach Chambery, und nahm in dem dortigen Dominicanerkloster Herberge. Man begegnete ihm kühl; ein italienischer Pater, den er dort fand, gab ihm zu bedenken, daß er in dortiger Gegend wenig Sympathie zu erwarten habe, um so weniger je weiter er komme; so änderte er seinen Plan und wandte sich (Frühjahr 1579) nach Genf, in der Hoffnung hier eine Freistätte zu finden.

Kurz nachdem er in einem Gasthause Wohnung genommen hatte, traf ihn das Haupt der dortigen italienischen Colonie, Galeazzo Carraccioli, Marchese von Vico, ein Neapolitaner, der sich seiner evangelischen Ueberzeugung zu lieb nicht bloß aus glänzender Stellung, sondern selbst von Frau und Kindern losgerissen hatte, und jedem Versuch, ihn wieder für die katholische Kirche zu gewinnen, unerschütterlichen Widerstand leistete. Er trug mit andern Landsleuten Sorge für den Flüchtling; sie beredeten ihn, die Kutte, die ihm in Genf nicht zur Empfehlung dienen konnte, abzulegen und sich weltlich zu kleiden, sie statteten ihn mit Hut und Degen aus, und verschafften ihm Verdienst als Corrector in einer Druckerei.

Ueber sein Verhältniß zur evangelischen Gemeinde erzählt er selbst, daß er dem Marchese gesagt, er wolle eine Religion nicht annehmen, die er nicht kenne; er habe keinen andern Zweck, als in Ruhe und Sicherheit zu leben; er gesteht zu, daß er französische und italienische Predigten gehört habe, besonders die des Niccolo Balbani, der später dem Marchese di Vico ein biographisches Denkmal gesetzt hat; aber er läugnet bestimmt, eine ketzerische Religion angenommen und mit Ketzern communiciert zu haben. Seine Abreise von Genf sei dadurch veranlaßt worden, daß man ihm gesagt, er könne nicht lange dort bleiben und werde keine Unterstützung erhalten, wenn er nicht die Religion der Stadt annehme.

Nach den Genfer Acten aber hat er unzweifelhaft als Mitglied der italienischen evangelischen Gemeinde gegolten; er ist in ihren Listen eingetragen; er war Mitglied der Genfer Academie, was zwar seit 1576 nicht mehr die Unterschrift der Confession, aber doch die Zugehörigkeit zur Gemeinde voraussetzte. Im August 1579 hatte er sich vor dem Rath und dem Consistorium zu verantworten, weil er in einer Flugschrift den Professor der Philosophie Anton de la Faye angegriffen, in der Lehre geirrt und die Geistlichen beleidigt habe; er wird vom Abendmahl ausgeschlossen, auf seine Abbitte hin aber die Ausschließung nach vierzehn Tagen wieder aufgehoben. Kurz darauf scheint er Genf verlassen zu haben; er nahm den ursprünglichen Plan wieder auf und wanderte nach Lyon. Seine Hoffnung, hier Unterhalt zu finden, erfüllte sich nicht; schon nach einem Monate war er auf dem Wege nach Toulouse, der berühmten und zahlreich besuchten Hochschule des Südens, wo er Herbst 1579 angekommen sein muß.

Nun beginnen bessere Tage. Er lernt „intelligente Leute" kennen; er wird eingeladen, einigen Schülern Astronomie vorzutragen, andern liest er über andere Theile der Philosophie, etwa 6 Monate lang, und da die Stelle des ordentlichen Lehrers der Philosophie eben erledigt wird, erwirbt er sich den Doctortitel, betheiligt sich an der Bewerbung, wird angenommen und hält nun — nach seiner Angabe zwei Jahre lang ununterbrochen — Vorlesungen über verschiedene Theile der Philosophie, insbesondere über die aristotelischen Bücher von der Seele. Im Protocoll seines Verhörs steht ein unvollendeter und durchstrichener Satz, der Thesen zu einer Disputation erwähnt, die er veröffentlicht

habe. Diese Angabe und eine gelegentliche Erwähnung von lärmenden Misfallsbezeugungen seiner Zuhörer, die sich in einer Zuschrift an den Senat in Wittenberg findet, legen die Vermuthung nahe, daß die Lehren, die er in Toulouse vortrug, auf feindseligen Widerstand gestoßen seien; er gibt aber nicht diese academischen Conflicte, sondern die Bürgerkriege als Grund an, warum er seine Stellung verlassen habe.

Er wandte sich — wohl Ende 1581 — nach Paris. Dort begann er, um sich bekannt zu machen, eine außerordentliche Vorlesung, diesmal theologischen Inhalts; er las nach Thomas von Aquino über die göttlichen Attribute, deren er dreißig in dreißig Vorlesungen behandelte. Der Erfolg dieses Versuchs war günstig; es wurde ihm eine ordentliche Lehrstelle angetragen. Er lehnte sie jedoch ab, da er die Verpflichtung zur Messe zu gehen, der die ordentlichen Lehrer unterworfen waren, nicht übernehmen wollte, und fuhr fort außerordentliche Vorlesungen zu halten, deren Gegenstand die sogenannte Lullische Kunst war.

Im 13. Jahrhundert hatte der Spanier Raymundus Lullus, unbefriedigt durch die Logik der Schule und von feurigem Drange beseelt, die Verbreitung des Christenthums durch eine Reform der wissenschaftlichen Methode zu fördern, die dienen könnte die Wahrheiten des Glaubens zu beweisen, einen Weg gefunden, der nach seiner Ansicht dem menschlichen Denken neue Bahnen eröffnete und nicht bloß den Beweis, sondern vor allem die Auffindung wahrer Sätze zu einer leichten, mit mathematischer Sicherheit erreichbaren Aufgabe machte. Alle Erkenntniß besteht in Verbindung von Begriffen; gibt es eine Methode, alle möglichen Verbindungen von Begriffen zu finden, so ist der Weg zu aller Erkenntniß geebnet. Und nun besteht das Geheimniß des Lullus in einer Art von Denkmaschine; er trägt auf beweglichen concentrischen Kreisen Buchstaben als Zeichen verschiedener Reihen von fundamentalen Begriffen auf, wie die Ziffern auf dem Zifferblatt einer Uhr; und indem er diese Kreise, deren seine verschiedenen Apparate bald mehr, bald weniger zählen, übereinander dreht, so daß immer andere und andere Zeichen untereinander zu stehen kommen, erhält er alle möglichen Combinationen.

Den Grundgedanken dieses Combinationsspiels hat Bruno frühe ergriffen, und in einer langen Reihe von Schriften in immer neuen Variationen ausgeführt; aber die bestimmte Anwendung, die er davon machte, war seiner individuellen Geistesart angepaßt. Ihm leuchtete vor allem der Werth ein, den diese Methode für das Gedächtniß haben müsse. Indem sie Reihen von Begriffen herstellt, die mit den Buchstaben des Alphabets bezeichnet werden, ist eben durch die alphabetische Ordnung dafür gesorgt, daß sie uns immer vollständig und in derselben Reihenfolge gegenwärtig sind; und so geht er darauf aus, eine Menge solcher Alphabete für die verschiedensten Gebiete der Begriffswelt herzustellen. Er führt nun aber noch ein neues Element ein. Die Begriffe und die Zeichen genügen ihm nicht; das menschliche Denken ist kein rein abstractes, seine Lebendigkeit beruht vielmehr auf der Phantasie, die zum Begriffe

das Bild bringt. Und so schafft er sich nun eine Welt von Bildern, zu denen er vor allem die griechische Mythologie mit ihren Göttergestalten und deren Attributen verwendet; alles wird ihm Allegorie, an Bildern laufen seine Gedanken fort, in Bilder hüllen sie sich ein. Damit hat er nicht bloß das Geheimniß der Gedächtnißkunst, sondern auch das Geheimniß der Redekunst gefunden, bei der es darauf ankommt, daß rasch und leicht die Gedanken zuströmen und in faßliche Bilder sich kleiden. Seine eigenen Reden geben eine anschauliche Vorstellung von dem Gebrauche, den er von seinen Bilderreihen macht; bald sind es die Gottheiten der Griechen, bald die Sternbilder, welche ihm gestatten, in sprudelnder Fülle Gedanken an Gedanken, Satz an Satz ohne langes Suchen zu knüpfen. Oft erscheint uns, was seine Schriften über die Gedächtnißkunst enthalten, ein müßiges Spiel; und doch liegt dem Interesse, mit dem er die Combinationsmethode verfolgt, eine tiefere Bedeutung zu Grunde. Was ihn nicht rasten läßt, ist einerseits eine richtige Einsicht in die Processe des menschlichen Denkens und die Rolle, die eingewöhnte Associationen in seinem wirklichen Vollzuge spielen, sowie in den Werth, welchen die mathematische Combinationsrechnung als logische Methode hat; andererseits der immer wieder auftauchende, die größten Geister reizende Plan, den logischen Operationen mit Hülfe einer Zeichensprache die mechanische Sicherheit der mathematischen zu geben. Hat doch kein Geringerer als Leibniz sein ganzes Leben lang diese Idee verfolgt; und wenn heutzutage wieder lebhafte Versuche gemacht werden, die logischen Operationen auf mathematische Formeln zu reducieren, so ist dieser logische Calcul in seinem letzten Grunde nichts, als die in moderner Metamorphose wiederauferstandene Kunst des schwärmerischen spanischen Ritters.

Als Lehrer dieser Kunst aufzutreten, bot für Bruno einen doppelten Vortheil. Sie mußte durch ihre Neuheit anziehen, und bei der weitverbreiteten Abneigung gegen die Logik der Schule ein günstiges Vorurtheil erwecken; sie gestattete Bruno ferner, auf einem verhältnißweise unverfänglichen Boden sich zu bewegen und die tiefe Kluft, die ihn von der Kirche und der anerkannten Philosophie trennte, wenigstens in den öffentlichen Vorlesungen nicht sichtbar werden zu lassen. Sein Erfolg war glänzend; bald wanderten seine Manuscripte von Hand zu Hand; selbst König Heinrich III. erfuhr von dem Italiener und seinem wunderbaren Gedächtniß. Er ließ ihn kommen, um ihn zu fragen, ob sein Gedächtniß ein natürliches sei oder ob er es Zauberkünsten verdanke; Bruno überzeugte den König von dem Werthe seiner Gedächtnißwissenschaft, und widmete ihm nun ein Buch 'von den Schatten der Ideen', das sorgfältigste und geistvollste in dieser Reihe seiner Schriften. Darauf hin wurde er als besoldeter außerordentlicher Lehrer förmlich angestellt.

Aber auch hier scheint er eine Opposition gefunden zu haben, die seine Stellung unsicher erscheinen ließ. So wandte er sich nach England. Heinrich III. empfahl ihn seinem Gesandten am Hofe der Königin Elisabeth, Michel von Castelnau, Herrn von Mauvissière, dem feingebildeten,

milde urtheilenden Beschützer der gefangenen Maria Stuart. In dessen Hause fand er sofort gastliche Aufnahme. Zunächst dachte er nun in Oxford, wie früher in Paris, als Lehrer aufzutreten. Er ließ ein Buch, eine Erklärung von dreißig Zeichen oder Siegeln drucken, widmete es dem Gesandten, und überschickte es dem Vicekanzler und den Doctoren in Oxford mit einem Schreiben, das uns zeigt, in welcher Weise er gelegentlich auftreten konnte.

Philotheus Jordanus Brunus von Nola, schrieb er, einer vollendeteren Theologie Doctor, einer reineren und schuldlosen Weisheit Professor, ein an den vornehmsten Academieen Europas bekannter, anerkannter und ehrenvoll aufgenommener Philosoph, der nirgends fremd ist, als bei den Barbaren und den Gemeinen, ein Wecker der schlafenden Seelen, ein Bändiger der anspruchsvollen und widerspenstigen Unwissenheit, der in allen seinen Handlungen allgemeine Menschenliebe bekennt, dessen Liebe nicht dem Italer mehr als dem Briten, dem Manne mehr als dem Weibe, dem Träger der Mitra mehr als dem Träger der Krone, dem Mann in der Toga mehr als dem Krieger, dem in der Kutte mehr als dem Kuttenlosen, sondern dem vor allem zugewendet ist, dessen Wandel friedlicher, gebildeter, treuer und ersprießlicher ist; der nicht auf das gesalbte Haupt, die gezeichnete Stirn, die gewaschenen Hände, die beschnittene Vorhaut, sondern vor allem dahin blickt, wo das wahre Angesicht des Menschen zu schauen gestattet ist, auf das Gemüth und die Bildung des Geistes; den die Verbreiter der Dummheit und die Heuchler hassen, den die Redlichen und

Ernsten lieben, dem die edleren Geister zujauchzen — entbietet dem hochansehnlichen und hochedlen Prokanzler der Universität Oxford zusammen mit ihren Vorstehern seinen Gruß."

Welchen Eindruck dieser Trompetenstoß in Oxford gemacht haben mag, wissen wir nicht; genug, wir finden Bruno um die Mitte des Jahres 1583 in Oxford, beschäftigt Vorlesungen über die Unsterblichkeit der Seele und die fünffache Sphäre zu halten. Um jene Zeit wurde der gewohnte Gang der Studien durch hohen Besuch unterbrochen. Ein polnischer Großer, Albert a Lasco, der durch seine persönlichen Vorzüge und durch Entfaltung fürstlichen Reichthums am Hofe in London großen Eindruck gemacht hatte, erschien am 10. Juni in Oxford, begleitet vom Grafen Leicester als Kanzler der Universität, und von einem Gefolge englischer Edelleute. Wood in seiner Geschichte der Universität Oxford erzählt uns ausführlich von dem feierlichen Empfang, von den Reden, den dramatischen Aufführungen, den Disputationen in verschiedenen Collegien, von den festlichen Gelagen, mit denen Oxford seinen Gast zu unterhalten bemüht war. Unter den Namen, die er erwähnt, findet sich zwar der des italienischen Doctors nicht; aber wir erfahren von Bruno selbst in dem kurz darauf geschriebenen Aschermittwochsmahl, daß er damals in öffentlicher Disputation einen Kampf für das copernicanische Weltsystem gegen die in der Schule geltende ptolemäische Lehre siegreich bestanden, und fünfzehnmal seinen Gegner, einen Doctor der Theologie, zum Schweigen gebracht habe. Wir

hören aber auch an derselben Stelle, daß er genöthigt wurde, seine Vorlesungen abzubrechen; und so begreifen wir den scharfen Spott, durch den er sich später an den Doctoren von Oxford rächt.

Er kehrte nach London zurück, und lebte nun im Hause des französischen Gesandten als einer seiner Cavaliere. So kam er häufig an den Hof der Königin Elisabeth; und er gibt wiederholt seiner enthusiastischen Bewunderung für die „Göttliche“ Ausdruck, für diese Gottheit der Erde, diese einzige und seltenste Frau, die von diesem kalten, dem Polarkreis nahen Himmel aus über die ganze Erdkugel so helles Licht verbreitet, die Amphitrite, die, während in allen Gewässern Europas stürmische Unruhe und blutiger Kampf tobt, „mit dem Glanz ihrer Augen den großen Ocean sänftigt, der heiter und ruhig ebbend und fluthend in seinen Schoß seine geliebte Themse aufnimmt, die zwischen ihren grünen Uferrändern sich schlängelnd furchtlos und friedlich, sicher und fröhlich lustwandelt.“

Bald war er mit zwei hervorragenden jüngeren Männern bekannt; der eine war Philipp Sidney, der ritterliche und geistvolle Liebling der Königin, der Neffe Leicesters, der die Muße, welche ihm das Hofleben übrig ließ, auf Dichtungen verwandte und damals den Mittelpunkt eines literarischen Kreises bildete, der andere Sidneys Freund Fulk Greville. Das Verhältniß zu dem letzteren erlitt eine Störung, über deren Grund wir nichts wissen, aber mit Sidney blieb er in engerer Verbindung. So sehr er seiner Zunge in einer wenig schmeichelhaften Schilderung von Land

und Leuten den Lauf läßt — für die Gesellschaft, in der er lebt, und vor allem auch für die englischen Frauen, hat er die wärmsten Ausdrücke der Bewunderung. Es ist, als ob er jetzt erst sich glücklich und wirklich frei fühlte, und in dieser Stimmung hat er seine bedeutendsten und geistvollsten Werke geschrieben: das Buch über die Ursache, das Princip und das Eine, welches seine grundlegende Metaphysik enthält, das Aschermittwochsmahl und die Schrift über das unendliche All und die Welten, in welchen seine Kosmologie niedergelegt ist, das Gespräch über die heroische Begeisterung, welches seine Ethik entwickelt. Dazu kamen die Vertreibung des triumphierenden Thieres und die Cabala vom Pegasus, jenes eine allegorische Darstellung der sittlichen Reform, welche er von seiner Philosophie erwartet, dieses seiner Haupttendenz nach eine Satire auf die Theologie. Die Eigenart seines Geistes, seine Fruchtbarkeit an kühnen und umfassenden Gedanken, sein dichterischer Schwung, sein kriegerischer und siegesbewußter Muth, seine lebhafte Abneigung gegen alle der wahren Philosophie feindlichen Mächte kommen erst hier, wo er sich seiner Muttersprache bedient, zu vollem Ausdruck, und die dialogische Form, die er anwendet, verleiht seiner Darstellung eine Lebendigkeit, welche ihn zum ersten philosophischen Schriftsteller seines Jahrhunderts macht, trotz eines gewissen Mangels an Sorgfalt der Sprache, der sich erklärt, wenn wir bedenken, in wie rascher Folge — in einem Zeitraum von weniger als zwei Jahren — alle diese Werke geschrieben sind.

Aber sein Aufenthalt in London war nicht von Dauer.

Sein Gönner wurde im Juli 1585 von seinem Gesandtschaftsposten abberufen und kehrte zwei oder drei Monate später nach Paris zurück; Bruno begleitete ihn, trat aber jetzt nicht wieder in die Stellung eines Lehrers an der Universität ein, sondern lebte als Privatmann. Er widmete sich mathematischen Studien, las die Werke des Mathematikers Fabbricio Mordente aus Salerno und schrieb darüber; daneben bereitete er einen Angriff auf die aristotelische Physik vor, indem er 120 Sätze gegen die Peripatetiker und 30 Pythagoreische und Platonische Thesen aufstellte, und sie dem Rector Johann Filesac mit dem Erbieten einreichte, in öffentlicher Disputation sie zu vertreten.

Die Thesen wurden geprüft; man fand zwar, daß sie indirect gegen die katholische Lehre streiten, gestattete aber doch den Druck derselben und die Disputation, da es erlaubt sei, über diese Gegenstände nach dem natürlichen Lichte, ohne Präjudiz für die Wahrheit nach dem Lichte des Glaubens zu handeln.

An Pfingsten (25. Mai n. St.) 1586 fand im königlichen Hörsaale der Pariser Universität die Disputation statt. Ein Schüler Brunos, Johann Hennequin, übernahm die Rolle des Respondenten; in schwungvoller Rede kündigte er die Philosophie Brunos als das Licht an, das in der Finsterniß aufgehe und sie zu überwinden bestimmt sei. Wir wissen nichts über den Verlauf der Disputation. Daß die Opposition, die seine Sätze sicher fanden, eine für Bruno gefährliche Richtung genommen und ihn zu schneller Ab-

reise von Paris genöthigt hätte, läßt sich deshalb nicht schließen, weil er in dem Briefe an den Rector bereits seinen Entschluß angekündigt hatte, andere Universitäten zu besuchen, und nur in dieser Form von denen Abschied zu nehmen wünschte, die ihn gastlich aufgenommen.

Er wandte sich nach Deutschland, wo er eine ruhigere Stätte zu finden hoffte, als in dem von den Hugenottenkriegen zerrissenen Frankreich. Zuerst versuchte er in Mainz, dann in Wiesbaden [6]) eine Stellung zu gewinnen, aber umsonst; so zog er weiter nach Marburg, wo er gegen Ende Juli eintraf. Das Album der Universität erzählt seine Geschichte. Am 25. Juli ist von dem damaligen Rector Nigidius, Professor der Moralphilosophie, „Jordanus Nolanus Neapolitanus, Doctor der römischen Theologie" immatriculiert worden. „Da ihm aber", fügt der Rector bei, „die Erlaubniß öffentliche Vorlesungen über Philosophie zu halten von mir mit Zustimmung der philosophischen Facultät aus gewichtigen Gründen verweigert wurde, gerieth er so in Hitze, daß er mich in meinem Hause in frecher Weise beschimpfte, wie wenn ich in dieser Sache gegen das Völkerrecht und die Gewohnheit aller deutschen Universitäten und gegen alle Interessen der Wissenschaft handelte, und darum wolle er nicht mehr als Mitglied der Academie gelten. Daraufhin wurde ihm sein Wunsch gerne erfüllt, und er von mir wieder aus dem Album der Universität gestrichen." Eine spätere Hand hat seinen Namen wieder hergestellt, und die Worte „mit Zustimmung der philosophischen Facultät" durchstrichen.

Mögen die „gewichtigen Gründe" gewesen sein, welche sie wollen — in Wittenberg, wohin er sich nun in derselben Absicht begab, wurde er unter dem Rector Albinus ohne Schwierigkeit zugelassen, am 20. August ins Album der Universität eingeschrieben [7]), und ihm gestattet, Privatvorlesungen zu halten. Nahezu zwei Jahre dauerte sein Aufenthalt; nächst London ist Wittenberg der Ort, von dem er mit der wärmsten Dankbarkeit spricht. Dort traf er einen italienischen Gelehrten wieder, den er früher schon in Oxford kennen gelernt hatte, den Rechtslehrer Alberich Gentilis; dieser nahm sich des Landsmannes an, und auch von den übrigen Professoren rühmt er in der Dedication an den Senat, die er ein Jahr nach seiner Ankunft einem seiner Werke vorsetzte, daß sie ihn als Collegen behandelt haben, obgleich er ihnen unbekannt, von keiner Seite empfohlen, nicht in ihrer Glaubenslehre geprüft gewesen sei und die Philosophie bekämpft habe, der sie anhiengen; er gesteht, daß er unter ihrem Einflusse selbst verworfen, was sie in ihrer milden Nachsicht nicht öffentlich getadelt haben. Seine Lehrthätigkeit verbreitete sich über verschiedene Gebiete, Mathematik, Physik, Metaphysik, das Organon des Aristoteles, die aristotelische Rhetorik, die er durch eigene, aus der Lullischen Kunst abgeleitete Vorschriften erweiterte; man duldete sogar, daß er auch hier als Apostel der copernicanischen Weltansicht auftrat, gegen die Melanchthon sich erklärt hatte.

Die Männer, die ihm wohlwollten, gehörten der lutherischen Partei in Wittenberg an, welche die Oberhand gehabt hatte, so lange der Vater der Concordienformel, Kurfürst August, am Leben war. Nach dem Regierungsantritte seines Sohnes Christian (11. Febr. 1586) hatte die Stellung der Parteien allmählich sich zu ändern begonnen; im Jahre 1588 erschienen auf Betrieb des Kanzlers Krell die Verordnungen, welche jede Polemik gegen die Calvinisten verboten, und welche die Lutheraner als Unterdrückung und Verfolgung ihrer Sache empfanden; schon Anfangs 1588 fühlte Bruno sich so bedroht, daß er beschloß, Wittenberg zu verlassen. Am 8. März hielt er seine Abschiedsrede an das deutsche Athen. In schwungvollen Worten feiert er die Heroen deutscher Wissenschaft, Albert den Großen, Nicolaus von Cusa, Copernicus, Paracelsus; gewaltiger aber als alle erscheint ihm Luther, der neue Herkules, der das gefährlichste Ungeheuer, den Cerberus mit der dreifachen Krone bekämpft und die Pforten der Hölle überwunden hat, den Helden, dessen Keule die Feder war. In Deutschland hat die Weisheit sich ihr Haus gebaut. „Gib, o Jupiter, den Deutschen, daß sie ihrer Kraft sich bewußt werden, daß sie sich höhere Ziele stecken, und sie werden nicht Menschen, sondern Götter sein!"

Sofort nach der Abschiedsrede lenkte Bruno seine Schritte nach Prag [8]), der Residenz Kaiser Rudolfs II. Er hoffte wohl bei dem Fürsten, der in seiner Weise ein lebhaftes Interesse für die Wissenschaften hatte, der später Tycho de Brahe und Kepler an seinen Hof zog, in ähnlicher Weise Schutz und Gunst zu finden, wie vorher bei dem Könige von Frankreich; um ihn zu gewinnen, empfahl er

sich zuerst dem einflußreichen Gesandten des spanischen Hofes, Wilhelm von San Clemente, durch Widmung eines Buches über die Lullische Kunst, und überreichte dann dem Kaiser selbst eine Schrift „gegen die Mathematiker und Philosophen dieser Zeit", deren Dedication, maßvoller als das Schreiben nach Oxford, doch von hohem Selbstbewußtsein erfüllt ist; er redet von seinem Beruf, die Geister zu befreien, er rühmt sich der Siege, die er überall über die Väter der Unwissenheit, die graduierten Academiker davongetragen, er klagt über den verwerflichen Religionsstreit, und verkündigt die wahre, allgemeine Religion der Menschenliebe.

Ein Geschenk von 300 Thalern war der Dank des Kaisers; auf eine bleibende Stellung scheint sich dem Philosophen keine Aussicht eröffnet zu haben, denn nach einem Aufenthalte von etwa sechs Monaten (gegen Ende 1588) kehrt er der böhmischen Hauptstadt den Rücken. Das Ziel seiner Wanderung ist jetzt die Academia Julia in Helmstädt, die Schöpfung des Herzogs Julius von Braunschweig, die 1575 gegründet und eben jetzt in raschem Aufblühen begriffen war. Nur der Ruf einer Schule, welche ohne Engherzigkeit alle Kräfte zu verwerthen trachtete, und von der ihr Stifter die Parteiungen und die Streitigkeiten auszuschließen gewünscht hatte, welche das Gedeihen anderer Universitäten störten, scheint ihn angezogen zu haben; um die Jahreswende traf er in Helmstädt ein, und wurde am 13. Januar 1589 immatriculiert [9]). Nach wenigen Monaten, am 3. Mai 1589, starb Herzog Julius. Bruno hatte schon, wenn nicht amtliche Stellung, doch jedenfalls soviel

Ansehen gewonnen, daß ihm gestattet wurde, den sechs Mitgliedern der Academie, welche bei den Trauerfeierlichkeiten für den Herzog Julius vom 8.—11. Juni Reden gehalten hatten [10]), sich nachträglich anzuschließen, indem er am 1. Juli vor versammelter Universität eine Oratio consolatoria vortrug. Der Nachfolger des Verstorbenen, Herzog Heinrich Julius, ein wissenschaftlich gebildeter und ungewöhnlich vielseitiger Fürst, belohnte den Redner durch ein Geldgeschenk von 80 Thalern, und wendete ihm auch sonst seine Gunst zu; das hinderte jedoch nicht, daß wenige Monate nachher der Superintendent von Helmstädt, Boethius, ohne vorausgegangene Untersuchung in öffentlicher Predigt ihn excommunicierte; woraus zu schließen ist, daß er auch hier, wie in Genf, zur evangelischen Gemeinde gehörte, oder wenigstens zu ihr gerechnet wurde.

Bruno schrieb darauf, den 6. October, an Rector und Senat der Universität, um sich darüber zu beschweren und Genugthuung zu verlangen — seinen Brief, ein unzweifelhaftes Autographon [11]) und die einzige Quelle für diesen Vorgang, bewahrt die Wolfenbüttler Bibliothek —; über den Erfolg dieses Schrittes aber wissen wir nichts. Doch scheint er noch längere Zeit in Helmstädt verweilt zu haben; dort arbeitete er an einer neuen zusammenhängenden Darstellung seiner Philosophie, der er jetzt eine mehr mathematische als im engeren Sinne metaphysische Grundlegung gibt, indem er die Begriffe der Einheit, der Zahl, der Größe, der Unendlichkeit voranstellt, und für die er — wohl nach dem Vorbilde des Lucrez — die eigenthümliche

Form lateinischer Hexameter wählt, denen noch Erläuterungen in Prosa beigegeben werden.

Wir können mit ziemlicher Sicherheit den Zeitpunkt bestimmen, in welchem er begann, dieser Arbeit die letzte Form zu geben. Am 19. April 1590 feierte der Herzog Heinrich Julius seine Vermählung mit Elisabeth von Dänemark, der Schwester Christians IV.; Jakob I., der nachmalige König von England, der Gemahl ihrer Schwester Anna, war bei der Hochzeit anwesend; und von dieser Feier redet Bruno im ersten Capitel des Buchs De triplici minimo als einer gegenwärtigen, in einer Weise, die vermuthen läßt, daß er noch in Helmstädt sich befand [12]).

Als er soweit war, um mit dem Drucke beginnen zu können, verließ er — vielleicht auch darum, weil ihm die Angriffe des Theologen Daniel Hofmann gegen die Philosophie den Aufenthalt verleideten — die Academia Julia, und begab sich (wohl gegen die Mitte des Jahres 1590) nach Frankfurt, dem Hauptsitze des deutschen Buchhandels. Dort trat er mit der Druckerei von Johann Wechel und Peter Fischer in Verhandlung. Sie übernahmen die Verpflichtung, ihm Quartier zu geben, so lange seine Werke gedruckt werden; er erbot sich dagegen, die dazu erforderlichen Figuren selbst zu schneiden und die Correctur zu besorgen. Da der Rath ihm (2. Juli) die Erlaubniß verweigerte, in Wechels Hause zu wohnen, wurde er im Carmeliterkloster in Frankfurt untergebracht; dort beschäftigte er sich meist mit Schreiben — ohne Zweifel um seine Werke druckfertig herzustellen —, hielt daneben, wiewohl

ohne großen Erfolg, „häretischen Doctoren" Vorlesungen über die Gedächtnißkunst, und verkehrte viel mit den Buchhändlern, die alljährlich zweimal zur Messe nach Frankfurt kamen und zum Theil in demselben Kloster Herberge nahmen; dort lernte er insbesondere die venetianischen Buchhändler Ciotto und Bertano kennen, die später in seinem Processe als Zeugen auftraten.

Das erste der Werke, die er verfaßt hatte, über das dreifache Kleinste, war bis auf den letzten Bogen im Druck vollendet, das zweite, über Einheit, Zahl und Figur, ohne Zweifel neben dem ersten schon begonnen worden — da reiste er, kurz vor dem 13. Februar 1591, plötzlich von Frankfurt ab; er nahm sich nicht einmal mehr Zeit, die Dedication an Herzog Heinrich Julius zu schreiben, sondern übertrug seinen Verlegern, jenes Werk seinem Gönner zu überreichen.

Als hätte sein bisheriges Leben ihn gegen alle Gefahren blind gemacht, faßte er den verhängnißvollen Entschluß zur Rückkehr nach Italien, der ihn ins Verderben brachte; einen Entschluß, der unerklärlich schiene, wenn wir nicht einerseits die unstäte Wanderlust des Philosophen und seinen fortwährenden Kampf mit Noth und Armuth in Betracht ziehen dürften, andrerseits die Hoffnung begreiflich finden könnten, daß er wenigstens in Venedig, das sich mehr als andere italienische Staaten eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber den Ansprüchen der Hierarchie bewahrt hatte, unangefochten bleiben werde. Denn bis dahin waren die einzigen Conflicte, in die er diesseits der Alpen mit kirchlichen

Behörden gekommen war, der Proceß in Genf und die Excommunication in Helmstädt gewesen; in katholischen Ländern war er, soviel wir wissen, nirgends wegen seiner Stellung zur Kirche in ernsthafte Schwierigkeiten gerathen. Es bleibt dabei immerhin merkwürdig, wie es ihm gelang, als entlaufener und dadurch der Excommunication verfallener Mönch in Toulouse und Paris Stellung zu gewinnen und Anfechtungen zu entgehen. Nach der Aussage eines der Zeugen im Processe, des Dominicaners Domenico von Nocera, Regenten im Kloster des h. Dominicus in Neapel, mit dem er im Kloster zusammengewesen war, und mit dem er nun in Venedig wieder zusammentraf, half sich Bruno diesmal damit, daß er erzählte, es sei ihm vom Provincial das Ordenskleid abgesprochen worden. Aber anderswo scheint er aus dem wirklichen Hergang kein Hehl gemacht zu haben; jedenfalls hielt er sich von der Kirche fern. Nur zweimal, erzählt er, habe er sich während der ganzen Zeit seiner Wanderungen zur Beichte gestellt, einmal in Toulouse bei einem Jesuitenpater, das zweitemal habe er sich an den apostolischen Nuntius in Paris, den Bischof von Bergamo, gewandt, bei dem er von dem spanischen Gesandten Mendoza eingeführt war, und ihn um Fürsprache bei dem Papst gebeten, daß er wieder in die Kirche aufgenommen werde, ohne in den Orden zurückkehren zu müssen. Der Nuntius habe sich aber dessen geweigert, da von Sixt V. doch keine Gnade zu erwarten sei, und ihn an einen spanischen Jesuitenpater Alonso gewiesen; mit dem habe er seinen Fall besprochen, und von ihm, wie früher in Toulouse, den Bescheid erhalten, daß er als Apostat nicht absolviert werden könne, außer vom Papst, und daß er als Excommunicierter keine Messe besuchen dürfe. Daraufhin habe er keinen weiteren Versuch gemacht. Aber es findet sich keine Spur, daß er von den kirchlichen Machthabern behelligt worden wäre. Jedenfalls ist erklärlich, wie er hoffen konnte, nachdem der harte Sixtus V. gestorben, unter dem Pontificat seines Nachfolgers (Gregors XIV. [13]) und unter dem Schutze der Regierung von Venedig nicht härter behandelt zu werden, als von dem Nuntius Sixtus' V.; hat ihm doch offenbar kurz nachher der neue Wechsel auf dem Stuhle Petri die Hoffnung gegeben, durch Widmung eines Werkes sich die Gunst des folgenden Papstes (Clemens VIII.) und ungefährdete Rückkehr in die Kirche sichern zu können; und er war nach Venedig von einer Seite eingeladen, von der er Schutz erwarten durfte.

Bei dem Buchhändler Ciotto in Venedig war nemlich eines Tages ein junger venetianischer Edelmann eingetreten, Giovanni Mocenigo, der Sproß eines Hauses, das der Republik schon vier Dogen gegeben hatte. Er kaufte ein Buch Brunos, und dieses Buch erregte in dem jungen Manne den Wunsch, von Bruno selbst in die Gedächtnißkunst und in andere Geheimnisse eingeweiht zu werden. Er fragte den Buchhändler, ob er Bruno kenne und wo er sich aufhalte; als jener sagte, daß er ihn in Frankfurt getroffen habe und glaube, daß er noch dort sei, sandte durch seine Vermittlung Mocenigo einen Brief an Bruno, dem ein zweiter folgte. Er lud ihn ein, zu ihm nach Venedig zu

kommen, ihn die Kunst des Gedächtnisses und die Erfindungskunst zu lehren, versprach ihm ihn gut zu halten und zu sorgen, daß er zufrieden sei. Diese Einladung langte in Frankfurt ohne Zweifel um die Zeit an, da Bruno durch einen noch nicht aufgeklärten Zwischenfall [14]) genöthigt war, Frankfurt plötzlich zu verlassen. So beschloß er der Einladung zu folgen, und machte sich gen Süden auf den Weg.

In Zürich jedoch hielt er sich längere Zeit auf und begann auch jetzt wieder „einigen Doctoren" Privatvorlesungen zu halten. Unter seinen Zuhörern war Raphael Egli, der damals das Amt eines Pädagogen und Aufsehers der obrigkeitlichen Alumni in Zürich bekleidete, ein vielseitiger, aber unruhiger Mann. Er hatte seine Laufbahn in Graubünden mit der Einrichtung evangelischer Schulen im Veltlin begonnen, war dann durch einen Aufstand der katholischen Bevölkerung aus Sondrio vertrieben worden, und hatte erst in Winterthur, dann in Zürich Anstellung gefunden. Später, als Archidiaconus in Zürich, vertiefte er sich in die Alchymie, und der Erfolg dieser Studien war, daß er, nachdem er sein und Anderer Gut aufgezehrt, Schulden halber die Stadt verlassen mußte und außerdem noch sich gegen Anklagen, die seine Rechtgläubigkeit anfochten, zu vertheidigen hatte; Landgraf Moriz in Hessen stellte ihn jedoch bald darauf (1607) als Professor der Theologie in Marburg an.

Bis zur Ankunft Brunos war er, soweit aus seinen Schriften zu schließen ist, überwiegend der humanistischen Richtung zugethan gewesen, und hatte sich in mancherlei

lateinischen Gedichten versucht; bei Bruno hörte er einen Abriß der Metaphysik auf aristotelischer Grundlage, und einen Theil dieses Manuscripts hat er später (1595, erweitert 1609) herausgegeben und seinem Freunde Friedrich Salis, einem Angehörigen der bekannten Graubündner Familie, gewidmet.

Noch mit einem anderen angesehenen Manne kam Bruno in Zürich in eine nähere Verbindung, von der wir freilich nur durch die Dedication seines letzten gedruckten Werkes [15]) wissen, mit dem Augsburger Patrizier Johann Heinrich Hainzel [16]), der in Folge des Kalenderstreits seine Vaterstadt verlassen und die Herrschaft Ellgau bei Winterthur erworben hatte. Wir finden ihn dort, den Traditionen seiner Familie getreu, als einen Freund der Züricher Gelehrten, von lebhaftem Interesse für die politischen und literarischen Vorgänge der Zeit erfüllt; er scheint den wandernden italienischen Philosophen unterstützt zu haben, der ihm seinen Dank dafür durch die Widmung des erwähnten Werkes abstattete.

Um die Mitte des Jahres hatte Bruno bereits wieder Zürich verlassen, wenn wir aus dem Datum eines am 1. Juli begonnenen Manuscripts schließen dürfen, welches den gregorianischen Kalender voraussetzt, während in Zürich noch der julianische galt. Im September oder October traf er endlich in Venedig ein. Er bezog zuerst eine Miethwohnung, und begann seinen Unterricht bei Mocenigo, für den er gleichfalls ein Manuscript ausarbeitete; bald siedelte er jedoch nach Padua über, wo er wiederum unter den

dortigen deutschen Studenten Schüler fand; einer derselben, Hieronymus Besler aus Nürnberg, diente ihm als Secretär. Der Aufenthalt in Padua wurde durch wiederholte Besuche in Venedig unterbrochen, bis im März 1592 Bruno zurückkam, um jetzt im Hause Mocenigos bleibend Wohnung zu nehmen. Er verkehrte viel in den Buchhandlungen, unterhielt sich dort mit den übrigen Besuchern, und fand auch Zutritt in dem literarischen Kreise, den Andrea Morosini in seinem Hause zu versammeln pflegte, um wissenschaftliche und insbesondere philosophische Fragen zu besprechen.

Das Verhältniß zwischen Lehrer und Schüler gestaltete sich inzwischen immer ungünstiger. Mocenigo fand sich enttäuscht; es schien ihm, als halte Bruno zurück, und theile ihm die Geheimnisse, in deren Besitz er ihn vermuthete, nur unvollständig mit; Bruno seinerseits scheint seiner Zudringlichkeit überdrüssig geworden zu sein, erklärte ihm, daß er ihn gelehrt, was er versprochen, und genug für das was er von ihm erhalten. Er rüstete sich zur Abreise nach Frankfurt, um dort weitere Werke drucken zu lassen, insbesondere eines über die sieben freien Künste, das er dem Papst (Clemens VIII.) zu überreichen gedachte, um von ihm Absolution und die Erlaubniß zu erhalten, außerhalb des Ordens zu leben. Allein Mocenigo hatte schon seit längerer Zeit einen Plan ersonnen, um von Bruno entweder weitere Mittheilungen zu erpressen, oder sich an ihm zu rächen. Schon als der Buchhändler Ciotto zur Ostermesse 1592 nach Frankfurt reiste, trug ihm Mocenigo auf,

sich dort nach seinem Gaste zu erkundigen, und in Erfahrung zu bringen, ob man sich auf ihn verlassen könne; und als Ciotto berichtet, daß seine Schüler in Frankfurt mit ihm unzufrieden gewesen, und er dort für einen Mann ohne Religion gelte, äußert Mocenigo, er traue ihm auch nicht, aber er wolle erst sehen, was er von dem versprochenen Unterricht aus ihm herausholen könne, um sich für das, was er ihm gegeben, bezahlt zu machen, dann aber gedenke er ihn dem Officium der Inquisition zu überliefern.

Als nun Bruno am 21. Mai ihm seinen Entschluß, nach Frankfurt zurückzureisen, eröffnete und bat ihn zu entlassen, drang Mocenigo auf vollständige Erfüllung des Versprechens, das er ihm gegeben, und rückte mit der Drohung heraus, wenn er nicht gutwillig bleibe, habe er Mittel, ihn zu zwingen. Da folgenden Tags, Freitag d. 22., Bruno auf der Abreise bestand und bereits für die Beförderung seines Gepäcks gesorgt hatte, erschien in der Nacht Mocenigo vor dem Schlafzimmer Brunos, begehrte unter dem Vorwand, daß er ihm etwas zu sagen habe, Einlaß, drang mit seinem Diener und fünf oder sechs Gondolieren aus der Nachbarschaft ein, nöthigte ihn aufzustehen, brachte ihn in den obersten Theil des Hauses und schloß ihn dort mit der Erklärung ein, daß er ihn wieder in Freiheit setzen werde, wenn er sich entschließe, ihn in der Gedächtnißkunst, der Redekunst und der Geometrie zu unterrichten, andernfalls werde er Unannehmlichkeiten zu erfahren haben. Bruno beklagt sich über eine Behandlung, die er nicht verdiene, und als Mocenigo ihm mit der Inquisition droht, gibt er

zur Antwort, er fürchte sie nicht, da er Niemand durch seine Weise Anstoß gebe, und sich leicht mit ihr abfinden könne.

Andern Tages (23. Mai) erscheint nun ein Officiant mit mehreren Begleitern, führt Bruno vom obern Stockwerk in ein Magazin zu ebener Erde und schließt ihn dort ein; am selben Tage reicht Mocenigo dem Pater Inquisitor eine schriftliche Denunciation ein, und in der folgenden Nacht wird Bruno von einem Beamten der Inquisition abgeholt und in ihr Gefängniß geführt.

Bei diesem Verfahren hatte Mocenigo bereits nach den Anweisungen des Inquisitors gehandelt. Er hatte von Aeußerungen, welche Bruno über die Lehre und die Einrichtungen der Kirche gethan, seinem Beichtvater erzählt; dieser hatte ihm zur Pflicht gemacht, der Inquisition Anzeige zu erstatten; auf mündliche Instruction des Inquisitors zeichnete nun Mocenigo die Reden auf, die sein Gast führte, und versicherte sich seiner Person, ehe er am 23. Mai die schriftliche Anzeige übergab. Dieses erste Schreiben wurde durch ein zweites vom 25. Mai ergänzt; Mocenigo leistete den Eid auf die Wahrheit seiner Angaben, und sofort begann die Untersuchung. Als sie schon im Gange war, lief noch auf besondere Aufforderung des Inquisitors ein zweiter Nachtrag zu der Denunciation ein.

II.

Ehe wir an der Hand der venetianischen Acten das Drama verfolgen, das sich nun zwischen Bruno und seinen Richtern abspielt, werfen wir einen Blick auf die Ueberzeugungen zurück, die der Angeklagte bisher in seinen Schriften geäußert, auf die Stellung zur Kirche und zur kirchlichen Lehre, die er bisher eingenommen hatte.

Dabei kann die Mehrzahl seiner Werke außer Betracht bleiben; denn nur in ganz zerstreuten Andeutungen läßt sich aus den immer wiederholten Darstellungen der Lullischen Kunst etwas gewinnen, das Licht auf seine tieferen Gedanken, auf die Grundlage seiner Weltanschauung würfe. Um so deutlicher tritt diese in den italienischen Dialogen heraus. Das Aschermittwochsmahl (La Cena de le Ceneri) zwar widmet sich vorzugsweise der Vertheidigung der Lehre des Copernicus gegen die alte Astronomie, und berührt nur gelegentlich umfassendere Fragen; aber die folgenden Schriften legen um so vollständiger seine Ansicht dar. Die Dialoge über die Ursache, das Princip und das Eine entwickeln den metaphysischen Theil seiner Lehre. Indem er auf die aristotelischen Unterscheidungen von Materie und Form, von Vermögen und Wirklichkeit, körperlicher und geistiger Welt den Grundsatz anwendet, den Nicolaus von Cusa ausgesprochen, daß alle Gegensätze ursprünglich Eins sind, kommt er zu der Lehre von dem Einen Weltprincip, aus dem erst die Gegensätze von Geistigem und Körperlichem, Form und Materie heraustreten, das alles durchdringt, bildet und formt, durch das alles Mögliche wirklich, alles Materielle belebt und beseelt ist. Der wirkende Verstand der Weltseele ist der Künstler, der alles von innen heraus bildet, durch ihn ist die Welt Ein lebendiges

Wesen, in welchem es nicht Tod noch Vernichtung, sondern nur Wechsel der einzelnen Formen gibt. Diese Einheit alles Seienden zu erkennen, ist die Aufgabe der Philosophie. Ueber der Welt aber steht noch die Gottheit, deren Wirkung sie ist, das unaussprechliche und unfaßbare Eine, das der Grund von allem ist, von uns aber nur in seiner Wirkung wie in einem Spiegel geschaut werden kann, das schlechthin unendliche Wesen, das über der Natur steht, und doch den Dingen innerlicher ist, als sie selbst, ganz im Ganzen, das Wesen der Wesen, die Seele der Seelen ist. Zu seiner Erkenntniß kann die Philosophie sich nicht erheben, deren Erkenntnißgebiet vielmehr nur die Welt mit ihren zur Einheit verknüpften Gegensätzen ist.

Aber eine wichtige Folgerung wenigstens kann aus dem Wesen Gottes gezogen werden. Weil Gott unendlich ist, führen die Dialoge über das unendliche Universum und die Welten aus, so kann auch seine Schöpfung nur unendlich sein; nur im unendlichen Raum, nur in der unendlichen Fülle und Manigfaltigkeit der Wesen kann sich die neidlose Güte Gottes offenbaren. So kämpft er gegen die aristotelische Lehre von der räumlichen Endlichkeit der Welt; unzählige Gestirne sind im unendlichen Raume vertheilt, Sonnen wie die unsrige, umgeben von ähnlichen Planeten — mit wahrhafter Begeisterung erfüllt ihn der Gedanke, daß die Erde, die seither für schlechter gegolten, als der Himmel, unter die Sterne aufgenommen ist als ihres Gleichen, mit ihnen sich der nie unterbrochenen Bewegung freut, in der Welten an Welten sich reihen, und Theil hat an dem

unendlichen Leben des Alls. Denn lebendig und beseelt sind ja alle Dinge; kein außerhalb der Welt stehender Beweger treibt die Sphären im Kreise herum, sondern in sich selbst, in Empfindung und Liebe haben die Weltkörper den Grund ihrer Bewegung, sie fliehen einander und suchen sich, um sich gegenseitig zu ergänzen und die Wollust immer neuer Erzeugung von Leben zu genießen.

Auf der Erkenntniß der unendlichen Vollkommenheit der Welt und der Erhebung zu ihrem höchsten Grunde beruht die Liebe, welche die Vollkommenheit und Seligkeit des Menschen ausmacht. Der Ausführung dieses Gedankens sind die Gespräche über die heroische Begeisterung (Degli eroici furori) gewidmet. Der Mensch strebt, wie alle Dinge, nach dem höchsten Gute, der Vollkommenheit. Für ihn ist Vollkommenheit die Vereinigung mit dem unendlichen Einen und Guten. Die Bedingung dieser Vereinigung ist wahre Erkenntniß, darum ist der Philosoph derjenige, in dem die wahre Liebe Gottes wohnt, eine Liebe, die nicht müßiger Genuß, sondern unermüdliches Streben und Schaffen ist. Diese begeisterte Erhebung zur Anschauung des Einen und Guten ist ihm die wahre philosophische Religion, die Erleuchtung durch den göttlichen Geist, aus der alle Tugend und sittliche Kraft hervorgeht. Das Zeitalter dieser reinen Gottesliebe herbeizuführen, den Aberglauben und die aus ihm hervorgehende sittliche Verderbniß zu überwinden, sieht Bruno als die hohe Aufgabe an, die zu erfüllen er berufen ist.

Die große sittliche Reform, welche mit der wahren

Erkenntniß beginnen wird, stellt die Vertreibung der triumphierenden Bestie (Spaccio della bestia trionfante) allegorisch dar. Jupiter beruft eine Versammlung der Götter, und eröffnet ihnen seinen Entschluß, die Sternbilder, welche bisher die Welt regiert haben, und welche die Symbole aller Unwissenheit und Untugend sind, vom Himmel zu verbannen, an ihre Stelle aber die Tugenden zu setzen. Als höchste unter ihnen tritt an den Pol des Himmels die Wahrheit, der Anfang und die Quelle aller Vollkommenheit; um sie reihen sich die Weisheit, die Klugheit, das Gesetz und die Gerechtigkeit, verbannt sind Unwissenheit und Aberglaube, Heuchelei und Betrug, stumpfer Glaube, Ungerechtigkeit und Gewaltthat. So beginnt eine neue Aera der Welt, das Reich der wahren und ächten Frömmigkeit.

Alle Ausführungen dieser Gedanken sind von der Ueberzeugung getragen, daß nur von der wahren Philosophie das Heil zu erwarten ist, und von dem Bewußtsein des Berufs des Philosophen, durch Verkündigung einer rein vernünftigen Wahrheit die Finsterniß zu bekämpfen und dem Lichte zum Sieg zu verhelfen. Die Philosophie aber ist ihm von jeder Autorität vollkommen unabhängig; keiner seiner Zeitgenossen hat so sicher und bewußt die Freiheit des Denkens gefordert und geübt, keiner hat so bestimmt verlangt, daß der Philosoph nur der eigenen Einsicht vertraue. Wer philosophieren will, sagt er[17]), muß zuerst an allem zweifeln und darf sich für einen von zwei entgegenstehenden Sätzen nicht entscheiden, ehe er die Streitenden gehört hat;

er muß ihre Gründe vergleichen und sorgfältig prüfen, und dann nicht nach Hörensagen, nach Ansehen, Menge, hohem Alter, Titeln und Kleidern der Streitenden, sondern nach der Ueberzeugungskraft einer mit sich einstimmigen Lehre und der durch das Licht der Vernunft einleuchtenden Wahrheit entscheiden. Sich irgend einer Autorität unterwerfen, ist gegen die menschliche Freiheit; schmählich ist es, mit der Menge, weil sie die Menge ist, glauben zu wollen; in der Philosophie muß man mit eigenen Augen sehen, in der Gemeinde der Philosophen ist es Pflicht, gegen die Tyrannei der Väter und gegen jeden zu kämpfen, der sie einführen oder aufrecht erhalten will. Nur wenn so die Wahrheit gesucht und erkannt wird, gilt nicht mehr als höchste Weisheit ohne Unterscheidung zu glauben, nur dann hört der Krieg der Meinungen auf, der daraus hervorgeht, daß jeder wähnt, allein im Besitze der Wahrheit zu sein, nur dann können nicht mehr Betrüger sich für göttliche Gesandte ausgeben, und lehren, man werde der göttlichen Gnade theilhaftig, wenn man nach ihrem Katechismus glaube und hoffe. Wo es sich um das Recht des freien Gedankens handelt, da sind ihm alle die Lehren, welche eine selbstständige Vernunfterkenntniß beschränken oder bedrohen, nichts als Aberglaube, Heuchelei, Betrug, und ihre Vertreter der Gegenstand seines verächtlichen Spottes — durch Verzicht auf alles eigene Denken lernen sie nur hören und gehorsam sein, wie der Esel, der dem Zügel und dem Stocke gehorcht und harte Kost verdauen kann; ihr Menschheitsideal ist die Asinitas.

So gilt seine Sympathie nur den Philosophen, welche unbeengt durch fremde Rücksichten der Richtschnur ihres Denkens allein gefolgt sind, vor allem den Griechen. Ihnen gegenüber zeigt er eine unbefangene Anerkennung, die wohlthätig gegen das wüste Geschrei absticht, mit dem Aristoteles von Solchen geschmäht worden war, die sich zur Reform der Philosophie berufen glaubten; er weiß in allen Systemen die Wahrheit zu finden, wenn er sich auch am meisten zu Platon und den Platonikern hingezogen fühlt; wo er Aristoteles bekämpft, da gilt sein Angriff hauptsächlich der Schultradition, die sich mit dem Namen desselben deckt.

Von der Kirchenlehre dagegen und der Theologie überhaupt erscheint er schon zu Anfang seiner schriftstellerischen Laufbahn innerlich so vollkommen losgelöst, daß er gar nicht mehr das Bedürfniß empfindet, sich mit ihr auseinanderzusetzen und sich ihrer Ansprüche zu erwehren; sie gilt ihm gar nicht als eine Lehre, die das Recht hätte als Wissenschaft betrachtet und behandelt zu werden. Spinoza, der ebenso seine Ueberzeugungen rein auf das vernünftige Denken stellt, empfindet doch noch stärker als Bruno die Einflüsse seines theologischen Studiums; die Grundanschauungen der Theologie sind ihm Gegenstand ausdrücklicher Kritik, und er hat das Bedürfniß, die religiösen Lehren zu erklären und sich über ihr Verhältniß zur Philosophie Rechenschaft zu geben. Für Bruno dagegen sind die Theologen seiner Zeit in erster Linie ein Gegenstand persönlichen Hasses und grimmiger Geringschätzung; ihr Anspruch, daß man glauben soll, statt zu denken, verurtheilt für ihn den

ganzen Standpunkt so unbedingt, daß er überall nur Geistesknechtschaft und Finsterniß sieht, die zu zerstören das Licht der Philosophie aufgehen müsse. Wenn er gelegentlich Thomas von Aquino mit anerkennenden Worten für sich anführt, so gilt er ihm als ein Philosoph, als das Haupt der Peripatetiker; wenn er von Nicolaus von Cusa redet, so geschieht es in Ausdrücken hoher Verehrung, aber doch mit dem Bedauern, daß das priesterliche Gewand ihn beengt habe. Wo er aber die Erkenntniß Gottes, des Höchsten, Einen, als eine Aufgabe bezeichnet, welche der menschlichen Vernunft zu hoch sei, und zu der ein übernatürliches Licht erfordert werde, da hat er sicher nicht die christliche Offenbarung oder die Tradition der Kirche als eine höhere Erkenntnißquelle über die Philosophie stellen wollen, sondern, wenn die Worte nicht überhaupt nur die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß ausdrücken sollen, können sie nichts anderes im Sinn haben, als den neuplatonischen Gedanken einer über alles Denken und Begreifen hinausgehenden unmittelbaren Vereinigung mit Gott. Denn der ganze Geist seiner Lehre macht die Annahme unmöglich, daß er im Ernste in der Lehre der Kirche eine Offenbarung hätte anerkennen wollen, welche die Quelle sonst unerkennbarer Wahrheiten wäre; wo er von der Unterscheidung der Philosophie und Theologie redet, geschieht es nur, um alle Untersuchungen abzuweisen, die über die Sphäre des vernünftigen Erkennens hinausreichen. Ihm, der in seiner Philosophie vor allem die Natur zu begreifen trachtet, mangelt der historische Sinn, der ihm die Frage nahe ge-

legt hätte, welche Bedeutung im geschichtlichen Leben der Menschheit die Religion und insbesondere das Christenthum gehabt hat; in seiner Anschauung, welche nur die unmittelbare Erleuchtung des einzelnen Geistes durch die göttliche Vernunft kennt, und auch die Sittenlehre nur auf das innere Licht gründen will, das die göttliche Sonne in ihn einstrahlt, ist für eine positive Offenbarung gar kein Raum, und so sympathisch ihm die antike Mythologie ist, weil er in ihr durchsichtige Symbole philosophischer Gedanken erkennt, so vollkommen fremd steht er den Grundlehren des Christenthums gegenüber, und zwei seiner Schriften, die Vertreibung der triumphierenden Bestie und die Cabala vom Pegasus, sind ein ununterbrochener Protest gegen die gesammte kirchliche Glaubenslehre und Moral.

Und doch kann er der Frage nicht ganz ausweichen, ob denn der Kirche und ihrer Lehre keine vernünftige und positive Bedeutung zukomme, ob in ihr nur etwas vor ihm stehe, was nicht sein soll, nur eine der Wissenschaft und der wahren Sittlichkeit feindselige Macht; und wo er sich diese Frage vorlegt, kommt er zunächst auf den Gedanken, den später der theologisch-politische Tractat Spinozas ausführt. Es ist offenbar, sagt er im Aschermittwochsmahl zu Anfang des vierten Gesprächs, daß die heiligen Schriften nicht von Beweisen und Speculationen über die Natur handeln, wie wenn sie Philosophie wären, sondern um unserer Seele und unseres Gemüths willen ordnen sie durch Gesetze die Praxis in Betreff der sittlichen Handlungen. Da der göttliche Gesetzgeber diesen Zweck im Auge hat, bemüht er sich

im Uebrigen nicht nach der Wahrheit zu reden, die für das gemeine Volk doch ohne Nutzen wäre, wo es nur gilt vom Bösen abzuziehen und zum Guten anzuhalten. Dieselbe Unterscheidung macht auch der erste Dialog über das unendliche Universum; es wird anerkannt, daß der Glaube für die Erziehung der rohen Völker nothwendig sei, die Philosophie nur den Gebildeten mitgetheilt werden dürfe; in dieser Erkenntniß haben die wahren Philosophen immer die Religion begünstigt, die wahrhaft gelehrten und frommen Theologen niemals die Freiheit der Philosophie beeinträchtigt. Noch bestimmter betont er im Spaccio de la bestia trionfante die Bedeutung der Religion für das bürgerliche Leben, schränkt sie aber ebenso bestimmt auf diesen Zweck ein.

Bruno nimmt daneben sogar einen Anlauf, in der Religion einen wenn auch verhüllten Ausdruck philosophischer Wahrheit zu sehen. Die „Vertreibung des triumphierenden Thiers" gibt gelegentlich eine Art von Apologie des Heidenthums. Die Pflanzen und Thiere, welche die Aegypter verehren, sind lebendige Wirkungen der Natur, die Natur aber ist nichts anderes als Gott, der in allen Dingen ist und sich offenbart. Wenn der Zeus der Griechen ursprünglich ein König von Kreta, ihre Aphrodite eine reizende Königin von Cypern war, so meinten sie doch nicht die Menschen als solche anzubeten, sondern die Gottheit, die in ihnen auf bestimmte Weise sich offenbarte und mittheilte; und so ist es derselbe Gott, der unter den verschiedensten Namen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten

in seinen Wirkungen und Offenbarungen verehrt wurde; die Eine absolute Gottheit hat wechselnde Formen angenommen.

An diese Betrachtungen knüpfen sich dann die Versuche vergleichender Mythologie. Die Juden haben aus Aegypten den Thierdienst mitgenommen, was nicht bloß aus dem goldenen Kalb und der ehernen Schlange, sondern auch daraus zu erkennen ist, daß sie ihren Gott mit Thiernamen bezeichnen. Noah und Deukalion sind dasselbe; Adam, der nach der verbotenen Frucht der Erkenntniß greift, ist Prometheus, der das Feuer vom Himmel entwendet.

Aber diese Auffassung, daß in den verschiedensten Formen und unter wechselnden Symbolen die Eine Wahrheit der Erkenntniß der die ganze Natur durchdringenden Gottheit enthalten sei, kommt fast ausschließlich dem Heidenthum zu gut. Wenn er auch gelegentlich Stellen des alten Testaments anführt, um sie in seinem Sinne zu deuten, so sind ihm doch die Sätze der christlichen Dogmatik überwiegend nur Gegenstand eines oft frivolen Spottes. Wundererzählungen des neuen Testaments und der Heiligenlegenden, die kirchliche Christologie, die Versöhnungslehre, die Transsubstantiation, die Ubiquitätslehre werden gelegentlich in diesem Sinne herbeigezogen; der Glaube seiner Kirche erscheint ihm als ein Gemisch thörichter Fabeln; aber auch die calvinische Lehre von der Gnadenwahl ist ihm verhaßt; sie führt zur Verachtung der guten Werke, zu jedem Laster und jeder Gewaltthat, zu vollständiger Barbarei. Unter den Einrichtungen der Kirche ist ihm die verwerflichste, weil unnatürlichste, der Cölibat und die

Keuschheitsgelübde der Mönchsorden; er verhehlt im Gegentheil nicht, daß ihm die Polygamie das von der Natur gebotene Institut scheint, und läßt durchblicken, daß er seiner eigenen Sinnlichkeit einen Zügel anzulegen sich nicht bemühte.

In solcher Stimmung gegenüber dem Inhalt der kirchlichen Tradition muß ihm die Gegenwart mit ihren Kämpfen und Kriegen zwischen den verschiedenen Kirchengemeinschaften als eine wüste Verwirrung erscheinen, und die Hoffnung einer besseren Zukunft hängt ihm daran, daß durch das Licht der Philosophie Aberglaube, Thorheit und Verfolgungssucht ausgerottet werde. Die himmlische Krone soll für den siegreichen Helden aufbewahrt werden, der dem elenden und unglücklichen Europa die Ruhe wieder gibt, indem er mit Keule und Feuer die zahllosen Häupter des Ungeheuers zerstört, das in der Form vielgestaltiger Ketzereien sein tödtliches Gift ausspritzt.

Die schärfsten Aeußerungen gegen die christliche Theologie seiner Zeit finden sich allerdings in den in London geschriebenen italienischen Schriften, besonders in der Cabala vom Pegasus. Der Aufenthalt auf den protestantischen Universitäten Wittenberg und Helmstädt mag seine Stimmung gemildert und sein Urtheil unbefangener oder wenigstens seine Sprache vorsichtiger gemacht haben. Aber eine wesentlich andere Stellung zur Theologie zeigen auch seine letzten in Frankfurt gedruckten lateinischen Lehrgedichte nicht; dieselbe Verachtung der Menge, die, wie Schafe dem Widder, nur dem hergebrachten Glauben folgt und der

Vernunft den Krieg erklärt, um von den Einbildungen eines eitlen Wahnes wie von einem bösen Geiste umgetrieben zu werden. „Das Licht ist begraben, elende Fabel unter dem Volke eingeführt, Barbarei erzeugt worden, ein verbrecherisches Geschlecht ist entstanden, dem Wissen Wahnsinn, grausame und gottlose Handlungen Frömmigkeit, die Welt im Glaubensstreite erhalten und Macht über Recht stellen Religion ist.“ Diese letzteren Worte waren noch nicht ein Jahr gedruckt, als Bruno in die Hände der Inquisition fiel.

III.

Das Tribunal, welches die Untersuchung gegen Bruno zu führen hatte, bestand aus dem Pater Inquisitor Johann Gabrielli von Saluzzo, dem päpstlichen Nuntius in Venedig Ludovico Taberna, der sich zuweilen durch seinen Auditor vertreten läßt, dem Patriarchen von Venedig Lorenz Priuli, der einigemal seinen Vicar schickt, und einem Assistenten, einem der drei »Savii all' eresia«, welche der Rath der Republik Venedig ernannte, um die Gesetzlichkeit des Verfahrens zu controlieren, und über die Vorgänge vor dem Inquisitionsgericht Meldung zu erstatten. Als solche Assistenten von Seiten der weltlichen Gewalt erschienen abwechselnd Aloys Foscari, Sebastian Barbadico, Thomas Morosini.

Zuerst wurden (26. Mai) zwei von Mocenigo benannte Zeugen, der Buchhändler Ciotto und der Buchhändler Bertano vernommen; sie erzählen, daß sie Bruno schon in Frankfurt gesehen; der erste weiß über die Einladung Mocenigos, der zweite über Brunos Aufenthalt in Zürich Auskunft zu geben; beide sagen übereinstimmend aus, daß sie selbst keine unchristlichen Aeußerungen von Bruno gehört haben, daß er aber in Frankfurt als ein Mann gegolten, der keine Religion habe; Bertano fügt hinzu, daß nach der Aussage des Priors des Carmeliterklosters in Frankfurt Bruno geäußert, er wisse mehr als die Apostel und er vermöchte, wenn er wollte, zu machen, daß die ganze Welt nur Eine Religion habe.

An demselben Tage [18]) wird Bruno selbst vorgeführt, „ein Mann mittlerer Statur, mit kastanienbraunem Bart, dem Ansehen nach etwa vierzig Jahre alt.“

Als das Verhör begann, kannten die Richter die Schriften des Angeklagten nicht, und sie scheinen auch während der zwei Monate, die zwischen dem ersten und letzten Verhör verflossen, sich nicht die Mühe genommen zu haben, in ihnen nach authentischen Beweisen seiner ketzerischen Meinungen zu suchen. Sie hielten sich in der Untersuchung durchweg an die Klageschriften Mocenigos und die eigenen Angaben des Angeschuldigten.

Es war in der That schon ein reiches Material, das Mocenigo aus den Gesprächen, die er in seinem Hause mit Bruno gehalten haben wollte, dem Gerichte geliefert hatte. Er hat ihn sagen hören, daß es Blasphemie sei zu lehren, daß das Brod sich in Fleisch verwandle; daß er ein Feind der Messe sei, daß keine Religion ihm gefalle; daß Christus ein Betrüger (un tristo) gewesen und daß er, wenn er betrügerische Werke that, um das Volk zu verführen, wohl

voraussagen konnte, daß er gehängt werden mußte; daß in Gott keine Unterscheidung von Personen ist, und daß das eine Unvollkommenheit in Gott wäre; daß die Welt ewig ist und daß es unendlich viele Welten gibt, daß Gott ununterbrochen unendlich viele schafft, weil er will was er kann; daß Christus scheinbare Wunder that, und daß er ein Magier war und ebenso die Apostel, und daß er selbst die Kraft hätte ebensoviel und mehr als sie zu thun; daß Christus gezeigt hat, daß er ungern starb und den Tod floh soviel er konnte; daß es keine Bestrafung der Sünden gibt und daß die Seelen, durch die Wirkung der Natur geschaffen, von einem lebenden Wesen in das andere übergehen, und daß, wie die Thiere aus der Fäulniß entspringen, so auch die Menschen wachsen, wenn sie nach den Diluvien wieder entstehen.

Er hat den Plan kundgegeben, eine neue Secte unter dem Namen der neuen Philosophie zu stiften; er hat gesagt, daß die Jungfrau nicht geboren haben kann, und daß unser katholischer Glaube voll von Lästerungen gegen die Majestät Gottes ist; daß man den Mönchen die Streitigkeiten verbieten und ihre Einkünfte einziehen sollte, weil sie die Welt verunreinigen, daß sie alle Esel und unsere Lehren Eselslehren sind, daß wir keinen Beweis haben, daß unser Glaube ein Verdienst vor Gott ist, und daß „den andern nicht thun, was wir uns selbst nicht gethan haben wollen" zum guten Leben genügt, daß er über alle andern Sünden lacht, und sich wundert, wie Gott so große Häresien der Katholiken duldet. Er sagte, er wolle sich der Wahrsagekunst widmen und machen, daß die ganze Welt ihm nachlaufe; daß St. Thomas und alle Kirchenlehrer im Vergleich mit ihm nichts gewußt haben; und daß er allen ersten Theologen der Welt ein Licht aufstecken könnte, so daß sie nichts zu antworten wüßten.

Dieser Hauptliste, welche der erste Brief Mocenigos enthält, folgen noch Nachträge in dem zweiten und dritten Schreiben. Bruno habe eines Tages gesagt, daß alle Wirkungen in der Welt vom Fatum regiert werden; daß das Verfahren, das die Kirche jetzt befolge, nicht das der Apostel sei; denn diese bekehrten die Völker durch Predigt und gutes Beispiel, aber wer jetzt nicht katholisch sein wolle, dem beweise man durch Züchtigung und Strafe, Gewalt werde angewendet, und nicht Liebe; diese Welt könne nicht so dauern, weil in ihr nichts als Unwissenheit sei und keine Religion, die gut wäre; die katholische gefalle ihm wohl besser als die andern, aber auch diese bedürfe großer Reformen; bald werde die Welt eine allgemeine Reform von ihm selbst sehen; er hoffe Großes von dem König von Navarra, und darum wolle er sich beeilen, seine Werke ans Licht zu bringen und sich auf diesem Wege Vertrauen gewinnen, denn wenn es Zeit sei, wolle er Führer werden. Nach einer Wiederholung früherer Anschuldigungen schließt Mocenigo mit der Erzählung einer Aeußerung Brunos, daß ihm die Frauen gut gefallen, daß er noch nicht die Zahl derer Salomons erreicht habe, daß die Kirche eine große Sünde begehe, indem sie zur Sünde mache, was der Natur so gut diene und was er für das größte Verdienst halte.

Mocenigo bekräftigt diese Angaben mit seinem Eide. Und wenn wir sie übersehen und mit dem vergleichen, was in Brunos Schriften enthalten ist, so mögen wohl einige Ausdrücke ins Schlimmere verzerrt sein; aber im Ganzen ist kein Grund zu dem Verdachte, daß Mocenigo einen Meineid geschworen, und daß er nicht alle diese, oder wenigstens sehr ähnliche Aeußerungen wirklich von seinem Lehrer und Hausgenossen gehört habe. Die Mehrzahl derselben ließe sich durch gleich oder wenigstens ganz ähnlich lautende Stellen seiner Schriften belegen, und diese Uebereinstimmung bürgt auch für die andern. Daß Einzelnes, wie die Entstehung der Menschen aus Fäulniß, nicht genau aufgefaßt ist — denn Bruno lehrt überall, daß die Seele ewig ist, aber daß die Thätigkeit der Natur ihr immer neue und neue körperliche Formen schafft — kann die Glaubwürdigkeit des Ganzen nicht beeinträchtigen. Ganz besonders stimmt die Art, wie er seinem Selbstgefühl Ausdruck gibt und sich als den Reformator der in Unwissenheit versunkenen Welt betrachtet, vollkommen zu zahlreichen Aeußerungen seiner gedruckten Werke.

So unsäglich niedrig die Denunciation selbst ist — lügenhaft war ihr Inhalt nicht; sie ist viel eher ein neuer Beweis, daß Bruno in Venedig noch im Wesentlichen dachte wie in England, und daß er, zumal im gelegentlichen Gespräch unter vier Augen, wo er sich sicher glaubte, seinem Uebermuthe keinen Zwang anthat.

Die Verhandlung begann, und wir sind gespannt, wie Bruno sich diesen Anklagen gegenüber verhalten wird. Er

tritt zuerst ganz zuversichtlich auf. Die Ermahnung, die Wahrheit zu sagen, unterbricht er mit den Worten: „Ich werde die Wahrheit sagen. Schon mehrmals ist mir gedroht worden, mich vor dieses Gericht zu bringen, aber immer habe ich es für Scherz gehalten, weil ich bereit bin, Rechenschaft von mir zu geben".

Man läßt ihn nun im ersten und zweiten Verhöre (26. und 30. Mai) ohne Unterbrechung sein Leben erzählen; er betont am Ende dieser Erzählung seine Absicht, dem Papste ein neues Werk vorzulegen und ihn um Absolution zu bitten; er bereitet aber zugleich seine weitere Vertheidigung vor, indem er von den Schriften, die er billigt, andere unterscheidet, die er nicht mehr billigt, weil er darin „zu philosophisch, unehrerbietig und nicht allzugut christlich" gesprochen, indem er seine Lehre nicht auf den Glauben, sondern auf Sinn und Vernunft gegründet habe.

Erst die folgenden Verhöre (2. und 3. Juni) gehen auf seine Lehre selbst ein. Er übergibt zunächst eine vollständige Liste seiner Werke, nicht blos der gedruckten, sondern auch der erst im Manuscript vollendeten; und aufgefordert, sich nun über die in denselben enthaltene Lehre zu äußern, stellt er sich auf einen damals anerkannten Boden, den der Unterscheidung philosophischer und theologischer Wahrheit, dessen, was aus dem natürlichen Lichte der Vernunft für sich, und dessen, was aus dem übernatürlichen Lichte des Glaubens folgt. Er will als Philosoph gerichtet sein, und dem Philosophen steht es frei, wenn er nur nicht die Glaubenslehre bekämpft, und sich die Unterwerfung

unter ihre Autorität vorbehält, zu zeigen, welche Wahrheiten aus dem natürlichen Lichte sich ergeben. Diese geläufige Annahme einer doppelten Wahrheit war besonders nützlich geworden, seit man erkannt hatte, daß Aristoteles, den die Kirche so lange unbefangen unter ihre Autoritäten gerechnet, in wesentlichen Punkten nicht mit der Kirchenlehre übereinstimme; die doppelte Wahrheit gestattete den unentbehrlichen Lehrmeister der Logik und Metaphysik beizubehalten, und doch den Gefahren seiner Philosophie zu begegnen; und Bruno versichert von vorn herein, daß die Lehre des Aristoteles dem Glauben noch viel mehr entgegen sei, als seine eigene Philosophie.

Indem er sich nun besonders auf seine letzten Frankfurter Schriften beruft, entwickelt er die Grundzüge seiner philosophischen Weltanschauung; und es ist von Interesse zu sehen, welche Gedanken er für den Kern derselben hält. „Ich lehre ein unendliches Universum, die Wirkung der unendlichen göttlichen Macht, weil ich es für unwürdig der göttlichen Güte und Allmacht hielt, eine endliche Welt hervorzubringen, während eine unendliche möglich war, und so erkläre ich, daß unendlich viele einzelne Welten sind ähnlich unserer Erde, die ich mit Pythagoras als ein Gestirn betrachte, wie der Mond ein solches ist und die übrigen Planeten und andere Sterne; und dieser sind unendlich viele, sie bilden das unendliche All im unendlichen Raume. — In dieses Universum setze ich eine allgemeine Vorsehung, in Kraft welcher jedes Ding lebt und sich bewegt und in seiner Vollkommenheit besteht; und diese verstehe ich in

doppelter Weise, einmal in der Art, in welcher die Seele im Körper gegenwärtig ist, ganz im Ganzen und ganz in jedem einzelnen Theile, und dies nenne ich Natur, Schatten und Spur der Gottheit; zweitens in der unaussprechlichen Art, in der Gott durch Wesen, Gegenwart und Macht in Allem und über Allem ist, nicht als Theil, nicht als Seele, sondern auf unerklärliche Weise.

In der Gottheit, fährt Bruno fort, denke ich, wie die Theologen und die größten Philosophen, alle Attribute als Eins; ich begreife aber drei Attribute, Macht, Weisheit und Güte, oder Geist, Verstand und Liebe; ich unterscheide sie in meinem Denken, ohne daß die Unterschiede wirklich wären. Vermöge des Geistes haben die Dinge das Sein, vermöge des Verstandes das geordnete und unterschiedene Sein, vermöge der Liebe die Harmonie und Symmetrie; denn Gott ist in Allem und über Allem, da nichts sein kann, ohne am Sein und Wesen Gottes Theil zu nehmen. So ist die Welt durchaus abhängig von der ersten Ursache; ich verwerfe darum den Ausdruck „Schöpfung" nicht, sofern er sagen soll, daß in der Welt, mag sie ewig oder zeitlich sein, nichts von Gott unabhängig besteht.

Bruno bekennt darauf, daß er vom Standpunkte der Philosophie aus an dem Dogma von der Dreieinigkeit gezweifelt habe; er habe die Fleischwerdung des Sohnes Gottes nicht verstanden, obgleich er in seinen Schriften davon nicht geredet, und ebenso den heiligen Geist nicht in dem Sinn begreifen können, in welchem man ihn glauben soll, sondern ihn als die Weltseele gefaßt, die alles durch-

dringt und belebt, so daß alle Dinge beseelt sind; der Seele aber kommt Unsterblichkeit zu, wie auch die Körper ihrer Substanz nach unvergänglich sind; was wir Tod nennen, ist nur Trennung und neue Verbindung; das meint der Spruch des Predigers, wenn er sagt, daß nichts Neues unter der Sonne sei. Allein diese Zweifel an der Berechtigung des Begriffs der Personen in der Gottheit, die er vom 18. Jahre an bei sich gehegt, hat er nie ausgesprochen, und niemals das Dogma ausdrücklich bestritten.

Damit ist sein eigentlich philosophisches Glaubensbekenntniß zu Ende; nur in Beziehung auf die Auffassung der Person Christi führt er es noch etwas näher aus, indem er bekennt, daß er das Verhältniß der Gottheit zum Menschen Christus nur als ein solches Verhältniß der Assistenz denken könne, vermöge dessen man von dem Menschen Christus sagen konnte, er sei Gott, und von der Gottheit, sie sei Mensch, nicht aber als das der wirklichen Vereinigung zu einer Person, denn dieses sei durch den Gegensatz der unendlichen und endlichen Substanz ausgeschlossen.

So offen er hier seine Abweichung von der Metaphysik der Kirchenlehre ausgesprochen hat, so unumwunden er zugesteht, daß in seinen Schriften sich vieles finde, was dem Glauben entgegen sei und Aergerniß geben könne, nur mit der Verwahrung, daß er nicht die Absicht gehabt habe, direct den Glauben zu bekämpfen — so überraschend wirkt es, wenn er nun auf alle weiteren Fragen, welche die specielleren und der Philosophie ferner liegenden Glaubensartikel betreffen, mit der Versicherung seiner vollständigen Rechtgläubigkeit antwortet, und die einzelnen Angaben seines Denuncianten, die ihm der Reihe nach vorgehalten werden, rundweg verneint. Er erklärt, er halte die Wunder Christi für göttliche, wahre, wirkliche und nicht bloß scheinbare Wunder, er habe nur gesagt, daß die Lehre Christi ein noch höheres Zeugniß seiner Göttlichkeit sei, als seine Wunder; er bekennt seinen Glauben an die reale Transsubstantiation, wie sie die Kirche lehre, ebenso seinen Glauben an die andern Sacramente, und versichert, niemals darüber ketzerische Meinungen angenommen oder mit Ketzern darüber gesprochen zu haben; er läugnet je etwas gegen die Jungfräulichkeit der Maria geäußert zu haben; er behauptet von den Theologen, welche die Schrift nach den Bestimmungen der Kirche auslegen, immer nur Gutes gesagt und mit Achtung von ihnen gesprochen zu haben, und alle andern für Ketzer zu halten, deren Lehren er verabscheue; er hat die Mönche in keiner Hinsicht getadelt, er hat nie von der Nothwendigkeit einer allgemeinen Reform gesprochen, er hat nie getadelt, daß man gegen Irrlehren mit Gewalt vorgehe; er zeigt sich entrüstet darüber, daß man ihm die Aeußerungen Schuld gebe, welche ihm aus Mocenigos Denunciation vorgehalten werden; er hat nie solche Gedanken gehabt, geschweige sie ausgesprochen; „ich weiß nicht, wie man mich solcher Dinge beschuldigen kann". Nur in Beziehung auf die Fleischessünden gesteht er zu, verführt durch die Gesellschaft darüber zuweilen leichtsinnig gesprochen und ihre Schwere gemindert zu haben; aber er bekennt seine Ueberzeugung, daß sie Todsünden sind.

Und nun betheuert er, daß er in allem die Wahrheit gesagt habe, und auf die Frage, ob er seine Irrthümer noch festhalte, oder sie verabscheue, erklärt er: „Alle Irrthümer, die ich bis auf den heutigen Tag hinsichtlich des katholischen Lebens und des Ordensgelübdes begangen, und alle häretischen Meinungen, die ich gehabt, und die Zweifel, die ich gehegt habe über den katholischen Glauben und die Lehren, welche die heilige Kirche festgestellt hat, verwerfe und verabscheue ich jetzt und bereue etwas gethan, angenommen, gesagt, geglaubt oder gezweifelt zu haben, was nicht katholisch ist, und bitte dieses heilige Tribunal, daß es meine Schwäche erkennend mich in den Schoß der Kirche wieder aufnehme, und nach seiner Barmherzigkeit mir die für mein Heil dienlichen Mittel gewähre". Und nachdem ihm acht Wochen lang Bedenkzeit gegeben, und er wiederholt aufgefordert worden ist, sich zu prüfen, kniet er am Schlusse des letzten Verhörs (30. Juli) nieder, und spricht: „Ich bitte demüthig Gott und Eure Herrlichkeiten um Verzeihung wegen aller meiner Irrthümer und bin hier bereit zu thun, was Eure Weisheit berathen und beschließen wird zum Heile meiner Seele".

Wir stehen vor einem Räthsel. Der Mann, der so zuversichtlich aufgetreten ist, der so offen seine Zweifel an der Trinitätslehre und an der Lehre von der Person Christi bekannt hat, gibt über alle übrigen Punkte der Anklage mit feierlicher Betheurung Erklärungen, die in schneidendem Widerspruch gegen seine Schriften stehen. Er erklärt sich in allen Stücken für einen guten Katholiken; hat er vergessen, daß er den Glauben, in dem er erzogen worden, eine niedrige und thörichte Heuchelei genannt, daß er in Helmstädt den Katholicismus als einen abergläubischen und unsinnigen Cultus, in Wittenberg den Papst als den Fürsten der Hölle bezeichnet hatte? Fürchtet er nicht aus seinen Schriften überführt zu werden, daß er nicht blos über einzelne Lehren, sondern über den Glauben überhaupt gespottet hat? Konnte die demüthige Unterwerfung ernstlich gemeint sein? Hat er vielmehr nicht ganz nackt und ohne Scham seine wirkliche Ueberzeugung verläugnet, und war nicht die Entrüstung über die Anschuldigungen, die er hört, eine geheuchelte und vielmehr der Ausdruck des Zornes über den Verräther, der nicht geschwiegen hatte?

Wer unbefangen und durch den tragischen Ausgang des Mannes unbestochen diese Scenen in Venedig sich vergegenwärtigt, kann nimmermehr an die volle Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der Bekenntnisse Bruno's glauben. Es mag sein, daß er Recht hatte, einige der schlimmsten Anschuldigungen abzulehnen und zu läugnen, daß er die ihm vorgehaltenen Worte ebenso gesagt habe; aber er hat von Manchem behauptet, daß er es weder gedacht noch gesagt, was wenigstens dem Sinne nach unzweifelhaft in seinen Schriften zu lesen steht. Es ist klar, daß er jetzt durch Unterwerfung sich retten und einer Verurtheilung entgehen wollte.

Aber wir würden ihm doch Unrecht thun, wenn wir dieses Bekenntniß zur Lehre der Kirche nur für niedrige Heuchelei und feige Verläugnung seiner wahren Ueberzeu-

gung halten wollten. Es war etwas in dem Gemüthe dieses unruhigen und stürmischen Mannes, was seine Haltung in Venedig begreiflich macht, und es mangelte ihm diejenige geistige Verfassung, die sein Auftreten allein zur schnöden Verläugnung stempeln könnte. Was ihm mangelte, war die feste, ruhige, zum Abschluß gekommene Erwägung und Prüfung des theologischen Lehrsystems und der Bedeutung des kirchlichen Glaubens. Nicht aus durchgeführter Kritik gegen das Dogma, nicht einmal aus einer fertigen und in sich geschlossenen philosophischen Ueberzeugung waren jene Aeußerungen gegen die Kirche und ihre Lehre hervorgegangen. Wo es sich um wissenschaftliche Fragen handelt, ist seine Haltung so wenig einseitig, seine Stimmung so wenig polemisch, daß er geneigt ist überall, in jeder Form der Lehre den positiven Kern anzuerkennen, die verschiedensten Richtungen als sich gegenseitig ergänzende Auffassungen der Einen Wahrheit zu betrachten; und er ist weit entfernt von dem Glauben, ein System zu besitzen, in dem alle Erkenntniß beschlossen sei; er gibt sogar die Möglichkeit einer höheren Erleuchtung, als die Philosophie sie gewähre, im Princip zu. Was ihn dem kirchlichen Glauben feindlich gegenübergestellt, war vielmehr die leidenschaftliche Stimmung, in welche ihn, den nach Freiheit des Gedankens ringenden, der Zwang des Glaubens versetzt hatte; viele seiner Ausbrüche gegen das Dogma sind Improvisationen theils eines rednerischen Pathos, theils satirischen Witzes. Nicht sowohl gegen das, was geglaubt werden sollte, sondern vor allem dagegen, daß es geglaubt, auf Befehl an-

genommen werden sollte, hatte er sich empört. Aber auf der andern Seite war er eine viel zu erregbare Natur, als daß er nicht seinen Bruch mit der Kirche immer als einen Schmerz empfunden haben sollte; und der Wunsch nach einer Versöhnung mit ihr, die ihn nur nicht in die engen Fesseln des Klosterlebens zurückbringen sollte, begleitete ihn überall; er war um so aufrichtiger, als nach allen Zeugnissen die verschiedenen Formen des Protestantismus nicht den Eindruck auf ihn machten, daß er sich ihnen näher gefühlt hätte, als der Kirche in der er aufgewachsen war. Denn auf die Aeußerungen in den beiden Reden zu Wittenberg und Helmstädt, insbesondere auf die Verherrlichung Luthers, dürfen wir kein zu großes Gewicht legen; in ihnen spricht der Rhetoriker, nicht der Philosoph; den Grundgedanken der evangelischen Lehre, die Seligkeit allein durch den Glauben, hat er immer aufs schärfste bekämpft. Und ebenso ist von seiner Forderung einer allgemeinen Reform ein weiter Weg zum wirklichen ernsten Angriff auf die Kirche; er hat ja Recht, daß er das kirchliche Dogma nirgends ausdrücklich bekämpft habe. So begreifen wir, wie er in Venedig den Versuch wagen konnte, seinen Frieden mit der Kirche zu machen; wir begreifen auch, daß es ihm Ernst sein konnte, wenn er aussprach, daß er einige seiner Schriften — wohl diejenigen in denen er am meisten die Kirchenlehre verspottet — nicht mehr billige; und er hatte ja Beispiele genug vor sich, daß eine gewisse Freiheit der philosophischen Gedanken auch in der Kirche Raum hatte, solange ihre specifischen Lehren nicht direct

angetastet wurden. Auf diese Praxis hat er sich berufen, und darauf hatte er sein Verhalten gebaut. Nach der Theorie von der doppelten Wahrheit gab er seine philosophische Ueberzeugung nicht Preis, wenn er die Wahrheit des Glaubens anzuerkennen erklärte.

Man gewinnt auch den Eindruck, daß das venetianische Gericht, so sorgfältig und eindringend es über alle Punkte der Anklage inquirierte, sich durch die Erklärungen Brunos vielleicht hätte befriedigen lassen, obgleich dieser im letzten Verhöre seine Lage weit ernster auffaßte, als Anfangs, indem er verspricht, wenn ihm das Leben geschenkt werde, sich zu ändern und das Aergerniß, das er gegeben, wieder gut zu machen.

Allein man wagte in Venedig keinen Spruch zu fällen; die Acten des Processes wurden nach Rom gesandt, um die Entscheidung des obersten Inquisitionsgerichts einzuholen; mit den Acten ohne Zweifel auch die Bücher und Manuscripte Brunos, welche am Anfang der Untersuchung als Beweisstücke übergeben worden waren.

Das römische Gericht bestand aus einer Congregation von Cardinälen unter der Oberleitung des Papstes; an ihrer Spitze erscheint damals der Cardinal Madrucci, nächst ihm der strenge Sanseverina; ihnen beigegeben waren Commissarii, Assessoren, Consultoren, Theologen unter dem Titel Qualificatoren; unter den letzteren finden wir den berühmten Robert Bellarmin, der während des Prozesses zum Cardinal erhoben wurde, den Meister der Polemik gegen die evangelische Lehre.

Zunächst lief, sechs Wochen nach der letzten Vernehmung des Angeklagten, in Venedig ein Schreiben des Cardinals Sanseverina vom 12. September ein, das die Auslieferung Brunos nach Rom verlangte; mit nächster sicherer Gelegenheit sollte er an den päpstlichen Gouverneur in Ancona befördert und von dort nach Rom gebracht werden.

Das Officium in Venedig wagte nicht diesem Befehl sofort ohne Genehmigung des Dogen Folge zu leisten. So erschien am 28. September der Vicar des Patriarchen mit dem Pater Inquisitor und dem Assistenten Thomas Morosini vor dem Dogen und Rath von Venedig und trug den Fall vor. In dem Gefängniß der Inquisition sei Giordano Bruno in Haft, unter der Anklage nicht nur ein Ketzer, sondern ein Ketzerhaupt zu sein, da er verschiedene Bücher verfaßt, in denen er die Königin von England und andere häretische Fürsten sehr gelobt, und Unpassendes über einzelne Punkte der Glaubenslehre geschrieben habe. Er bittet um Beschleunigung der Entscheidung, was auf das Verlangen der römischen Inquisition zu antworten sei, da eine Barke zur Abfahrt nach Ancona bereit liege, mit welcher der Gefangene sicher befördert werden könne.

Der Doge antwortet, daß die Sache in Erwägung gezogen werden solle.

Nachmittags erscheint der Pater Inquisitor vor den Savii, um den Bescheid in Empfang zu nehmen. Sie antworten, da die Sache von Bedeutung und sie von vielen und wichtigen Staatsgeschäften in Anspruch genommen seien, haben sie sich noch nicht schlüssig machen können, und

Seine Hochwürden könne der Barke die Erlaubniß zur Abfahrt ertheilen.

So geht das Schiff ohne den Gefangenen ab; am 3. October aber meldet der Rath seinem Gesandten in Rom, daß er die Auslieferung Brunos verweigert habe, weil die Auslieferung von Angeklagten, deren Prozeß hier anhängig geworden und also unter allen Umständen auch hier erledigt werden sollte, ein großes Präjudiz für die Autorität des venetianischen Gerichts enthalten und ein schlimmer, den venetianischen Unterthanen höchst nachtheiliger Vorgang sein würde; und der Gesandte erhält den Auftrag, wenn mit ihm über den Fall gesprochen werde, die unabhängige Jurisdiction des venetianischen Gerichts zu vertheidigen.

Der Inquisitor in Venedig hatte sich, wie es scheint, bei diesem Bescheide beruhigt. Allein in Rom verzichtete man nicht so leicht; man verhandelte mit den venetianischen Gesandten, und am 22. December erschien im Auftrag des Papstes selbst der Nuntius vor dem Rathe, um aufs Neue die Auslieferung Brunos auf den Grund hin zu verlangen, daß schon vor seiner Verhaftung in Venedig ein Proceß vor dem römischen Gericht gegen ihn anhängig gewesen sei, den Seine Heiligkeit in Rom erledigt haben wolle.

Wiederum antwortet im Namen des Rathes der Procurator Donato, der kurz vorher als Gesandter in Rom die venetianischen Ansprüche vertreten hatte, daß die Uebung des venetianischen Tribunals immer gewesen sei, die Angeschuldigten selbst abzuurtheilen, und daß das im Namen Seiner Heiligkeit selbst und unter Beiziehung seines

Nuntius geschehe. Nun beruft sich der Nuntius darauf, daß Bruno kein venetianischer Unterthan, sondern Neapolitaner sei; daß er schon in Neapel und Rom processirt worden; daß in gewöhnlichen Fällen allerdings eine in Venedig begonnene Untersuchung auch dort zu Ende geführt werden müsse, daß aber in solchen außerordentlichen Umständen mehr als zwei Duzendmale schon die Gefangenen nach Rom ausgeliefert worden seien.

Der Rath antwortet, daß er die Sache in Erwägung ziehen werde und immer geneigt sei, Seiner Heiligkeit jede mögliche Befriedigung zu gewähren. Nun beauftragt der Doge den Procurator Contarini mit einem Gutachten über die Frage; und Contarini spricht am 7. Jan. 1593 für Auslieferung: die Untersuchung gegen den Angeklagten habe in Neapel und Rom begonnen, also gehöre er vor das dortige Forum; die Schuld des Mannes, der andererseits einen seltenen Geist und ausgezeichnetes Wissen zeige, sei eine außergewöhnlich schwere; überdem sei er ein Fremder und nicht venetianischer Unterthan; er sei selbst mit der Auslieferung einverstanden, wahrscheinlich um Aufschub des Urtheils zu erlangen. So räth Contarini, wie in anderen ähnlichen Fällen, dem Papste zu willfahren.

Der Rath tritt dem Antrage bei. Es soll dem Nuntius anheimgestellt werden, ihn auf die Weise, die ihm die sicherste dünke, nach Rom zu befördern, und der Gesandte wird instruiert, dem Papste den Beschluß darzustellen als Beweis der fortwährenden Bereitwilligkeit der Republik, ihm gefällig zu sein. Am 16. Januar berichtet der Gesandte,

daß Seine Heiligkeit die Mittheilung des Beschlusses sehr wohlgefällig aufgenommen habe. Wie weit Erwägungen, welche der augenblicklichen Politik der venetianischen Republik entsprangen, zu der Nachgiebigkeit des Rathes beigetragen haben, mag dahingestellt bleiben.

Damit endet das Drama in Venedig. Die römische Inquisition, vor der Bruno sechszehn Jahre zuvor geflohen, hat ihr Opfer ergriffen. In welcher Stimmung, mit welchen Hoffnungen oder Befürchtungen der Gefangene den Kerker verließ, in welchem er acht Monate gesessen, um unter sicherem Geleite die Fahrt nach Rom anzutreten, verräth uns kein deutliches Anzeichen; aber wir dürfen den Andeutungen des Procurators Contarini glauben, daß er neuen Muth schöpfte, daß er hoffte, leichter den Papst selbst, als den venetianischen Inquisitor für sich zu gewinnen, und als das was er war, als ein Philosoph behandelt zu werden, der das Recht hat, nur dem natürlichen Lichte zu folgen; dort vielleicht konnte der Eindruck, den seine Gelehrsamkeit und seine Originalität machen mußte, ihn retten; hatte er doch immer sich vorgenommen, freiwillig nach Rom zu gehen, um seinen Frieden mit der Kirche zu machen.

Und es scheint fast, daß er richtig gerechnet hatte, wenn er eine rücksichtsvolle und dem Werthe, dessen er sich bewußt war, entsprechende Behandlung erwartete. Denn vom 27. Februar 1593 ab, an dem er den Kerker der Inquisition in Rom betrat, vergeht Jahr um Jahr, ohne daß ein Urtheil gefällt, ohne daß er vor die Wahl zwischen Abschwörung oder Feuertod gestellt wird. Diese Langmuth

des Officiums ist ohne Beispiel. Unter den 31 Leidensgenossen, mit denen Bruno im April 1599 gleichzeitig im Gefängnisse war, sind die meisten erst nur einige Monate, ein einziger mehr als drei Vierteljahre in Haft; und auch sonst pflegte das Officium selbst in schweren Fällen raschere Justiz zu üben.

Was in den sechs Jahren, die der Abführung Brunos nach Rom folgten, zwischen ihm und den Inquisitoren vorgieng; welche Haltung er einnahm, wie er sich vertheidigte, was er etwa von seinen Schriften preisgab, wie er die Widersprüche zwischen seinen Aussagen in Venedig und Stellen seiner Schriften erklärte — wir wissen es nicht. Von Anfang 1593 bis Anfang 1599 fehlt jede Spur einer Nachricht. Schopp, der über die Vorgänge des letzten Jahres ziemlich genau unterrichtet ist — er stand in näherem Verhältnisse zum Cardinal Madrucci —, kam erst im Jahre 1598 in die Umgebung des Papstes; er ist der Meinung, Bruno sei eben erst eingekerkert worden und weiß von den vorangehenden Jahren nichts; die von Berti veröffentlichten Auszüge aus den Acten der Inquisition aber beginnen erst mit dem Jahre 1599; und sie lauten merkwürdigerweise so, als ob die eigentliche Untersuchung und das förmliche Proceßverfahren jetzt erst begonnen hätte. Denn am 14. Jan. 1599 werden in der Congregation acht häretische Sätze verlesen, die der Pater Commissarius (dessen Name nicht genannt wird) und Bellarmin aus seinen Schriften und den Acten des Processes ausgezogen haben, und es wird beschlossen, sie ihm mitzutheilen, daß er über-

lege, ob er sie als häretisch abschwören wolle. Wenn jetzt erst ihm die Lehren bezeichnet werden, welche die Congregation für häretisch erkennt, was war in den vorangegangenen langen sechs Jahren mit ihm verhandelt worden? Mochte auch die Prüfung seiner gedruckten Werke und seiner Manuscripte, und die erneute Vernehmung über die neueren wie die älteren Klagepunkte noch so lange Zeit in Anspruch nehmen — einen Zeitraum von sechs Jahren konnten sie nicht füllen, wenn nicht absichtlich der Proceß in die Länge gezogen wurde. Das konnte aber zu keinem andern Zwecke geschehen, als um ihn mürbe zu machen, ihn zu völliger Unterwerfung unter die Kirchenlehre, zur bedingungslosen Aufgabe seiner Philosophie zu bewegen; und es läßt sich kaum anders denken, als daß man zuerst den Weg der Belehrung und Ueberzeugung einschlug, um einen vollständigen Widerruf zu gewinnen und das Aergerniß zu vermeiden, daß ein Angehöriger, und zwar ein geweihter Priester desselben Ordens, dessen erster Ruhm die Reinhaltung der Lehre war, als Ketzer verurtheilt werden mußte. Wie man in den Kreisen des Ordens selbst das als eine Unmöglichkeit darzustellen beliebte, beweist der Geschichtschreiber des Ordens, Echard, der kurzweg erklärt, Bruno habe niemals die Kutte des Dominicaners getragen: „wäre er einer der Unsrigen gewesen, so wäre er in alle wege bei uns geblieben"; und zu weiterer Bekräftigung seiner Angabe beifügt, Bruno sei ja von Niemanden härter behandelt worden, als von den Dominicanern. Darnach läßt sich vermuthen, daß alle Mittel aufgeboten wurden, ihn zur Zurücknahme seiner

Lehre und zur Anerkennung, daß er geirrt, zu bewegen.

Welche Haltung Bruno diesem Drängen gegenüber einnahm, darüber fehlt jede Andeutung. Aber seine schließliche Weigerung anzuerkennen, daß er etwas Ketzerisches gelehrt, erklärt sich am leichtesten, wenn er dabei im Sinne hatte, was er schon in Venedig vertrat: daß er nur als Philosoph gelehrt, und die Kirchenlehre nirgends als solche angegriffen habe; daß es nicht als Ketzerei bezeichnet werden könne, wenn vom rein philosophischen Standpunkt aus Lehren vorgetragen werden, welche indirect gegen die Kirchenlehre streiten.

Aber wir sind auf bloße Vermuthungen angewiesen; denn die Acten der Inquisition erzählen uns auch über das Jahr 1599 nur, was die Congregation der Inquisition beschloß, und nicht, wie Bruno ihren Beschlüssen gegenüber sich verhielt.

Der erwähnten Sitzung vom 14. Januar, in der acht häretische Sätze Brunos vorgelegt worden waren, folgt bald eine zweite unter dem Vorsitz des Papstes selbst. Auf den vorgetragenen Bericht und nach Anhörung der Mitglieder der Congregation verfügt der Papst, daß die vorgelegten Sätze von Bellarmin und dem Commissarius dem Gefangenen als häretisch bezeichnet werden sollen; und zwar nicht in dem Sinne, daß sie jetzt erst für häretisch erklärt würden, sondern daß sie schon von den alten Vätern und der Kirche und dem apostolischen Stuhle dafür erklärt worden seien. Erkenne er sie als solche an, gut; wenn nicht, solle ihm ein Termin von vierzig Tagen gesetzt werden.

Wir erfahren nicht, was Bruno geantwortet, was nach dem Ablauf der Frist geschah; wir schließen aus dem Briefe Schopps, daß ihm ein zweitesmal eine Frist von vierzig Tagen gesetzt wurde, da er die Hoffnung auf einen Widerruf erweckte; erst am 21. December, aus Anlaß einer Visitation aller Gefangenen, hören wir eine Antwort von ihm, und diesmal ist es die entschiedenste Weigerung. Er erklärt, daß er seine Meinung nicht ändern darf noch will, daß er keinen Grund hat, seine Meinung zu ändern, daß er gar nicht weiß, worüber er seine Meinung ändern soll. Die Congregation beschließt einen letzten Versuch zu machen. An der Stelle Bellarmins wird jetzt der General des Dominicanerordens Ippolito Maria Beccaria und sein Vicar Paul von Mirandula beauftragt, dem Bruder Jordanus die Falschheit seiner Lehre zu zeigen und ihn zur Abschwörung derselben zu bewegen.

Auch diese Mission ist vergeblich. Der General berichtet am 20. Januar 1600 in einer Sitzung, in der der Papst den Vorsitz führt, Bruder Jordanus habe sich nicht zur Abschwörung verstanden, vielmehr behauptet, daß er nie häretische Sätze vorgetragen habe, daß sie vielmehr von den Beamten des Officiums falsch aufgefaßt worden seien. Zugleich wird eine von ihm an den Papst gerichtete Denkschrift übergeben und eröffnet, aber nicht gelesen. Der Papst entscheidet vielmehr, daß jetzt weiter vorgegangen, der Spruch gefällt und Bruder Jordanus der weltlichen Gewalt übergeben werde.

Am 8. Februar tritt die Congregation im Palast des ersten Inquisitors, des Cardinals Madrucci, wiederum zusammen; diesmal ist auch der Gouverneur von Rom anwesend. Bruno wird vorgeführt und hört knieend die Verlesung des Urtheils an. Es beginnt mit einer Erzählung seines Lebens und seiner Lehre; dann wird berichtet, welchen Fleiß die Inquisition angewendet, ihn brüderlich zu mahnen und zu bekehren, welche Hartnäckigkeit und Gottlosigkeit er an den Tag gelegt. Darauf wurde er degradiert und aus der Gemeinschaft der Kirche ausgestoßen, zuletzt der weltlichen Gewalt mit der üblichen Formel übergeben, sie möge ihn milde und ohne Blutvergießen strafen. Drohenden Blickes antwortet der Verurtheilte: „Ihr fürchtet euch mehr, indem ihr das Urtheil fällt, als ich, indem ich es empfange.“

Er wird in das weltliche Gefängniß abgeführt. Noch hoffte man auf einen Widerruf; die Hinrichtung, die erst auf Samstag den 12. Februar bestimmt war, wurde verschoben, aber die Hoffnung seiner Richter erfüllte sich nicht. So wurde am Morgen des 17. Februar 1600 auf dem Campo di Fiori, vor dem Theater des Pompejus, der Scheiterhaufen errichtet, und Bruno zum Tode geführt. Von einem Crucifix, das man ihm zeigte, wandte er sich unwillig ab; man erzählte in Rom, daß er gesagt, er sterbe freiwillig, ein Märtyrer für die Wahrheit, und seine Seele steige mit dem Rauche empor ins Paradies.

Anmerkungen.

1) Domenico Berti, Vita di Giordano Bruno da Nola. 1868. — Domenico Berti, Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia. 1876. — Domenico Berti, Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola. 1880.

2) Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. I, 544.

3) Giordano Bruno à Genève (1579). Documents inédits publiés par Théophile Dufour, Directeur des Archives de Genève. Genève 1884. Vergl. meine Anzeige Gött. gel. Anzeigen 1885, S. 709.

4) Ich habe in dem Programme der Tübinger philosophischen Facultät auf Ostern 1880 eine kurze Darstellung der äußeren Lebensgeschichte Brunos gegeben. Ich verweise auf dieselbe hinsichtlich der ausführlicheren Begründung einzelner Angaben der vorliegenden Erzählung aus den Quellen, dagegen muß die chronologische Tabelle nach Dufours Entdeckungen berichtigt werden (s. Beilage am Schluß des Bandes). Nach einigen Richtungen ist es mir gelungen, noch weiteres urkundliche Material zu sammeln, so hinsichtlich der Immatriculation Brunos in Helmstädt und Wittenberg, sowie seines Aufenthalts in Frankfurt (s. u.). Hinsichtlich der Familie Brunos hat Fiorentino aus den Censuslisten von Nola Genaueres erhoben (vergl. P. de Lagarde, Gött. Nachr. 1882, 31. März). Brunnhofer (Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängniß, Leipzig 1882) hat noch weitere Ergänzungen besonders in Betreff von Männern, mit denen Bruno verkehrte, gegeben, so über Egli und Hainzel (s. o. S. 78 u. 79) und Hieronymus Besler (S. 80).

5) Ueber diesen Namen s. meine Recension Brunnhofers in den Gött. gel. Anzeigen 1883, S. 843. Er bezeichnet, wie Fraula oder Fraola (das deutsche Fraule) wahrscheinlich Brunos Mutter als Soldatenfrau oder Soldatenbraut.

6) Im Protocoll steht Vispure, womit nach Brunnhofers überzeugender Ausführung (a. a. O. S. 323) nur die Volksaussprache „Wiesbore" für Wiesbaden wiedergegeben ist.

7) Nach einer gütigen Mittheilung des Herrn Prof. Haym in Halle ist im Album der Universität Wittenberg unter dem Rectorat

des Petrus Albinus Nivemontius, optimarum artium mag. etc. unter dem 20. August 1586 eingetragen:

Jordanus Brunus Nolanus. Doct. Italus.

Ein Stammbuchblatt von Brunos Hand aus der Zeit des Wittenberger Aufenthaltes gibt die Beilage am Schlusse.

8) Ob Bruno auch in Prag sich bei der Universität einschrieb, ist nicht zu ermitteln, da nach einer gütigen Mittheilung des Herrn Prof. Stumpf die entsprechenden Acten der philosophischen Facultät aus jener Zeit fehlen.

9) Herr Archivsecretär Dr. Paul Zimmermann in Wolfenbüttel hat die Güte gehabt, die im Archiv zu Wolfenbüttel befindlichen Acten der Universität Helmstädt zu durchforschen. Nach seiner Mittheilung ist im Album der Universität von der Hand eines Universitätsbeamten folgender Eintrag gemacht worden:

1589, Jan. 13. Jordanus Brunus Nolanus Italus } grat.
— — — M. Justus Meierus Nouiomagus Geldrus }

Außerdem ist Niemand an diesem Tage eingetragen; der öfter vorkommende Vermerk „grat." bedeutet, daß die Aufnahme des Betreffenden kostenfrei erfolgt ist.

Mehr war in den Wolfenbüttler Acten nicht zu finden; es ist aber damit festgestellt, daß Bruno noch zu Lebzeiten des Herzogs Julius nach Helmstädt kam, was nach den bisherigen Quellen (s. mein Programm S. 21) zweifelhaft bleiben mußte. Welche Stellung er aber an der Universität einnahm und ob er zu Herzog Julius in persönliche Beziehung trat, muß dahingestellt bleiben.

10) Die Leiche des Herzogs Julius wurde am 8. Juni in die Schloßcapelle zu Wolfenbüttel gebracht und am 11. Juni beigesetzt. Während dieser vier Tage begieng auch, wie der Prorector Daniel Hofmann (Professor der Theologie) am 7. Juni in einem Programme angekündigt hatte, die Universität die Trauerfeierlichkeiten. Am 8. (Sonntag) nemlich hielt Vormittags der Prorector eine Predigt, Nachmittags der Theologe Heidenreich eine Rede im „Collegium"; am 9. trat Vormittags der Jurist Horst, Nachmittags der Mediciner Bockel, am 10. Vormittags der „Orator" Schmidenstedt auf. Am 11. endlich, dem Tage der Beisetzung, predigte Vormittags der Helmstädter Prediger Zacharias Ronnenberg, Nachmittags trug der „Poeta" Heinrich Meibom ein Trauergedicht in lateinischen Hexametern vor. (Sammelband der Göttinger Bibliothek.)

11) S. die Beilage am Schluß des Bandes.

12) Die Verse, in denen er die ihn erleuchtende Gottheit anredet, lauten:

.... Nosti hunc, Daniæ cui sceptra tenentis
Juncta soror, nymphæ alterius soror optima magno
Conjugis Heroi, quem clara Britannia regem
Suspicit, affinis quoque qui connubia præsens
Concelebrat, sacris Ducis alti adstans hymenæis.

13) Ich habe hier ein Versehen zu berichtigen, das sich S. 25 meines Programms eingeschlichen hat, sofern dort gesagt ist, Bruno habe hoffen können, unter dem Pontificat Clemens VIII. nicht härter behandelt zu werden, als von dem Nuntius Sixtus V. Clemens VIII. (Jan. 1592 auf den päpstlichen Stuhl gelangt) war allerdings der Papst, dem Bruno nach seinen Aeußerungen im Verhöre ein Buch zu widmen gedachte; der Entschluß zur Reise nach Venedig fällt aber noch unter das kurze Pontificat Gregors XIV. (8. Dec. 1590 bis 15. Oct. 1591.)

14) In der S. 75 erwähnten, vom 13. Febr. 1591 datierten Dedication des Werkes De triplici minimo schreiben Brunos Verleger: Cum ultimum duntaxat superesset operis folium, *casu repentino* a nobis avulsus extremam ei, ut ceteris, manum imponere non potuit. Per literas igitur rogavit, ut, quod sibi per fortunam non liceret, nos pro se suo nomine præstaremus.

Die Einladung Mocenigos, welche dessen in Frankfurt eingetroffene Briefe enthielten, konnte unmöglich durch die Worte „casu repentino a nobis avulsus“ bezeichnet werden, wie schon Carriere in seinem Berichte über Bertis Biographie (Augsb. Allg. Zeitung 1868. Beil. Nro 292. 294) richtig gesehen hatte. Carriere erwähnte eben dort, daß sich aus Frankfurter Actenstücken auf eine Ausweisung Brunos schließen lasse. Dieser Andeutung folgend habe ich im städtischen Archive in Frankfurt unter freundlicher Beihülfe des Herrn Archivars Dr. Grotefend nach urkundlichen Nachrichten über diese Vorgänge gesucht.

In der That fand sich zuerst in einem Protocollbuch über die vor dem Rath verhandelten Gegenstände unter dem 2. Juli 1590 der Eintrag:

Jordanus Brunus Nolanus supplici scripto a Senatu petiit, ut sibi liceat aliquot septimanarum spacio in ædibus Wecheli Typographi commorari. (Diese Eingabe Brunos selbst scheint nicht mehr vorhanden zu sein.)

Diese Notiz wird ergänzt durch das sog. Bürgermeisterbuch, wo Nro 160 S. 48 steht:

Donnerstag's den 2. Julii Anno 1590.

Alß Jordanus Brunus Nolanus Philosophiæ naturalis studiosus gepetten, daß man Ime vergünstigen wölle etliche Wochen lang alhie in Johann Wechels Buchtruckers Hauß sein Uffenthalt zu haben .|. Soll man Ime sein pitt abschlagen und sagen, daß er sein pfennig anderßwo verzehre.

Dieser Bescheid kam allerdings einer Ausweisung gleich. Allein das Datum desselben verbietet, ihn mit der Abreise Brunos von Frankfurt zu Anfang des Jahres 1591 in unmittelbaren Zusammenhang zu bringen. Diese Einträge bestätigen vielmehr zunächst nur, was ich aus andern Anhaltspunkten geschlossen hatte (s. mein Programm S. 23 Note, S. 28 Note), daß Bruno erst um die Mitte des Jahres 1590 nach Frankfurt kam. Sie zeigen ferner, daß sein Verleger Johann Wechel ihn ursprünglich in sein Haus aufnehmen wollte. Dieser Plan wurde durch den abschlägigen Bescheid auf Brunos Gesuch vereitelt. Aber ebenso gewiß ist nun, daß Bruno trotzdem noch ein volles halbes Jahr in Frankfurt blieb, nur daß er im Carmeliterkloster und nicht bei Johann Wechel wohnte. Ueber eine zweite Maßregel des Raths enthalten die Protocolle nichts mehr, und wir wissen also nicht, wodurch zuletzt doch die unfreiwillige Abreise Brunos herbeigeführt wurde; aber nachdem ihm der Rath die Erlaubniß zum Aufenthalt verweigert hatte, ist leicht denkbar, daß aus irgend einem Anlaß nun auch Januar oder Februar 1591 die wirkliche Ausweisung vollzogen wurde.

Es bleibt übrigens die Möglichkeit, daß Bruno im Sommer 1591 noch einmal nach Frankfurt zurückkehrte, um für Hainzel das Buch De imaginum etc. drucken zu lassen, und jetzt erst die Einladung Mocenigos erhielt. Mit Brunnhofer (S. 78) die Reise nach Zürich schon zwischen Juli 1590 und Februar 1591 zu setzen, verbietet der Wortlaut des Protocolls.

Daß Bruno zwischen October 1591 und März 1592 noch einmal von Venedig oder Padua aus Frankfurt besucht habe, schließt Frith (S. 242 u. 253) aus den Worten Doc. IX. p. 21: andavo a Francforte di novo partendomi de qui per far stampare altre mie opere et una in particulare delle 7 arte liberali etc. Allein hier muß eine ungenaue Niederschrift vorliegen; was Bruno wirklich gesagt hat, kann nichts anderes meinen, als die entsprechenden Worte Doc. VIII. p. 14: deliberando perciò de ritornar a Francoforte per

stampar etc. und XVII. p. 52: dissegnava di ritornare in Francoforte per stampar alcune mie opere delle 7 arte liberali etc. Nach Doc. XVI. p. 49 hat Bruno Anfangs Mai dem Buchhändler Ciotto gesagt, daß er an dem Buche über die sieben freien Künste arbeite; er kann nicht einige Monate früher nach Frankfurt gereist sein, um es drucken zu lassen. Was p. 15 steht, schließt die von Frith angenommene Reise schlechterdings aus.

15) De imaginum signorum et idearum compositione etc. Ad illustrem et generosiss. Joan. Hainricum Haincellium Elcoviæ Dominum. Francof. 1591.

Was die Reihenfolge betrifft, in welcher die Frankfurter Schriften De triplici minimo, De monade item de immenso, De imaginum, signorum et idearum compositione erschienen sind, so habe ich in meinem Programme S. 23 u. 28 abweichend von Berti angenommen, daß sie in der obigen Ordnung, in der Bruno selbst sie gelegentlich erwähnt (Berti Doc. S. 21. 25) gedruckt worden sind. Auch hiefür kann ich noch weitere Bestätigung beibringen.

Das Censurregister im Frankfurter Archive gibt allerdings keinen bestimmten Anhaltspunkt.

Es enthält zwar den Eintrag:

Johanni Wechelo: Ist ein in 8 getruckht lateinisch büchlin cui Tit^us^ Jordani Bruni Nolani De triplici Minimo et Mensura (folgt der vollständige Titel) zu trucken per juniorem Cons. N. Gryphium erlaubt worden, Mercurij den 17. Martii Anno 1591.

Für die anderen Werke aber scheint keine Censur-Erlaubniß eingeholt worden zu sein; wenigstens findet sich zwischen 1590 und 1593 keine Spur derselben.

Vergleicht man die Frankfurter Meßkataloge, so enthält der Willer'sche Katalog für die Frühlings-Messe 1591 unter den libri poetici die Schrift De triplici minimo. Die anderen De Monade et De Immenso, sowie De imaginum compositione, sucht man in diesem, wie in den folgenden Katalogen vom Herbst 1591 und Frühjahr 1592 vergeblich — was vielleicht damit zusammenhängt, daß keine Censur-Erlaubniß vorlag.

Dagegen führt die von dem Frankfurter Buchhändler Nikolaus Bassäus im Herbst 1592 herausgegebene Collectio in unum Corpus (Katalog sämmtlicher Bücher, die von 1564 bis zur Herbstmesse 1592 in Frankfurt feil gewesen waren) Th. I. S. 503 nacheinander auf:

Jordani Bruni Nolani de triplici minimo . . . 1591. V. 8.

Ejusdem de Monade, Numero et Figura liber . . . item de innumerabilibus, immenso et infigurabili . . . libri . . 1591. A. 8.

De imaginum signorum et idearum compositione . . . 1591. A. 8.

Der Beisatz V. bedeutet Nundinæ Vernales, der Beisatz A. Nundinæ Autumnales. Dadurch ist der Beweis geliefert, daß die beiden letzten Bücher erst zur Herbstmesse 1591 zum Verkauf gelangten, also ein Halbjahr nach De tripl. Min.

Danach sind auch die Angaben Fiorentinos in der Einleitung zu seiner Ausgabe der lateinischen Schriften Brunos (Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta recensebat F. Fiorentino Vol. I. Pars I. Neapoli 1879. S. XXXVII) zu berichtigen.

16) Johann Heinrich Hainzel gehörte der protestantischen Patricierfamilie der Hainzel von Degerstein an, die ursprünglich aus der Schweiz stammte, seit Anfang des 16. Jahrhunderts aber durch Verbindung mit dem Welser'schen Geschlecht in Augsburg zu Ansehen gelangt war. Er war einer der sechs Söhne des 1581 verstorbenen Johann Baptist Hainzel, der als Mitglied des geheimen Rathes von Augsburg sich große Verdienste besonders durch Förderung der Kunst und Wissenschaft erwarb, ein Neffe des Paul Hainzel, der nach Anweisung Tycho Brahes auf seinem Landsitze in Gögging einen mächtigen astronomischen Quadranten erbauen ließ. Johann Heinrich war Kirchenpfleger in Augsburg, als der Versuch des Raths, den neuen Kalender in der Reichsstadt einzuführen, Anlaß zu harten Streitigkeiten und ernstlichen Unruhen gab; er gehörte zu den entschiedenen Gegnern des neuen Kalenders, und wurde darum wegen Widerspenstigkeit gegen den Rath seiner Aemter entsetzt, gab darauf hin sein Bürgerrecht auf und ließ sich in Ulm nieder. Dort verfaßte er ein Pasquill gegen den Augsburger Stadtpfleger Rehlinger und den Raths-Advocaten Tradel, und wurde darum auf Ersuchen des geheimen Raths, als er sich unvorsichtigerweise in das burgauische Gebiet begeben, von dem österreichischen Landvogt daselbst gefangen genommen und nach Günzburg geführt. Dort gelang es ihm aus der Haft zu entkommen und er fand eine Zufluchtsstätte in Zürich. Wir finden ihn bald darauf im Besitze der Herrschaft Ellgau im Züricher Gebiet bei Winterthur, die er mit seinem Bruder Ludwig Januar 1590 erkauft hatte (Brunnhofer S. 79). Aus einer Anzahl von Briefen von ihm und an ihn, welche die Züricher Stadtbibliothek handschriftlich bewahrt,

ergibt sich, daß er mit hervorragenden Männern, insbesondere den Züricher Gelehrten Wilhelm Stucki und Caspar Waser verkehrte; auch mit Theodor Beza war er persönlich bekannt. Leider ist es mir nicht gelungen in dieser Correspondenz eine Aeußerung über Bruno zu entdecken; ebensowenig hat sich in andern handschriftlich erhaltenen Briefen aus jenen Jahren oder in den Schriften Raphael Eglis eine Spur der Anwesenheit Brunos in Zürich finden lassen wollen. Wir sind daher für die Bestimmung der Zeit derselben auf Wahrscheinlichkeiten angewiesen, die aber ganz überwiegend für das Frühjahr 1591 sprechen.

17) De tripl. min. p. 8.

18) Der erste Abdruck der venetianischen Documente in Bertis Vita di Giordano Bruno gibt für das Verhör Bertanos und für das erste Verhör Brunos das Datum 29. Mai, der zweite in den Documenti das Datum 26. Mai, ohne daß der Herausgeber sich über diese Differenz äußerte. Ich folge hier der zweiten Ausgabe, während mein Programm S. 31 noch die Data der ersten wiedergegeben hatte.

Thomas Campanella und seine politischen Ideen.

Keine Periode der Geschichte der Philosophie ist lange Zeit hindurch weniger eingehend durchforscht worden, als das sechszehnte Jahrhundert. Und doch vollzog sich in ihm eine der tiefstgreifenden Umwälzungen, welche je die allgemeinen Begriffe, die Fundamente der ganzen Weltbetrachtung, erfahren haben. Der ganze große Bau von Gedanken, welche Aristoteles geschaffen und seine Ausleger und Nachfolger ausgearbeitet, mit denen sie, was sie von der wirklichen Welt sahen und kannten, zu begreifen und die Räthsel des Unbekannten zu lösen versucht hatten, fing an zu wanken, als durch Columbus und Copernicus eine neue Erde und ein neuer Himmel vor den Augen der Menschheit sich aufthat; alle die geheiligten Formen, in denen man bisher die Wahrheit zu besitzen geglaubt hatte, drohten zu zerspringen, als die Reformation eine neue Wahrheit aus neuer Quelle geöffnet und einen neuen Prüfstein, das eigene innere Bewußtsein eines Jeden, an die Stelle der äußeren Autorität gesetzt hatte. Aber das Alte war so mächtig, die Grundgedanken der griechischen Philosophie beherrschten die Geister mit solcher Kraft und waren

so völlig in die wissenschaftliche Sprache eingedrungen, daß auch die kühnsten Neuerer sich ihrem Einflusse nicht zu entziehen vermochten und, indem sie leidenschaftlich die hemmenden Fesseln der Autorität abzuwerfen strebten, durch ihr eigenes Denken bewiesen, daß sie ihr unbewußt gehorchten. Mehr als ein Jahrhundert immer erneuten, Schritt für Schritt langsam vordringenden Kampfes gehörte dazu, einen neuen Boden auch für die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze zu gewinnen, die philosophischen Principien mit den Thatsachen des Lebens in Uebereinstimmung zu setzen und auf den Trümmern der Schulphilosophie eine Wissenschaft zu gründen und zu gestalten, in der sich das Gesammtbewußtsein der Zeit naturgemäß und ungehemmt verkörpern konnte, einen Apparat von Begriffen und Sätzen aufzustellen, durch den das Zeitalter den ungeheuren Stoff neuer Thatsachen und Ansichten bewältigen, zu einer umfassenden Weltanschauung zusammenfügen, zu Einem klaren Bilde ordnen konnte. Bacon und Cartesius pflegen uns die Punkte zu bezeichnen, an denen solche große, auf durchschlagende Principien klar gegründete Ansichten möglich wurden; mit ihnen pflegen wir die Periode zu beginnen, in der wir selbst noch stehen, denn von ihnen geht, zunächst in zwei getrennten Reihen, eine stetig fortschreitende Zeugung neuer Gedanken aus, die wir von Generation zu Generation verfolgen können. Was von allgemeinen Ansichten in der Gegenwart lebendig ist, von dem können wir zeigen, daß es noch die Züge dieser Stammväter an sich trägt, Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein ist. Aber Bacon's

und Cartesius' Gedanken sind nicht aus dem Nichts geschaffen worden; sie sind nach vielen Seiten vorbereitet; und während sie einer oberflächlichen Betrachtung wirklich, wie sie selbst es glaubten, ganz von vorn anzufangen scheinen, zeigt eine eindringendere Untersuchung, daß ihre geistige That nur den Moment herbeiführt, in dem ein trübes und undurchsichtiges Gemenge sich scheidet und in festen Formen krystallisiert. Nicht daß dadurch ihre Bedeutung herabgesetzt, ihr Verdienst geschmälert würde: im Gegentheil, sie können vollständig nur verstanden und gewürdigt werden, wenn man das Chaos kennt, dem sie ein Ende machten, wenn man sieht, wie nach vielen vergeblichen Versuchen, in denen nach und nach alle Systeme der alten Philosophie wieder versucht, die Trümmer der Scholastik mit den neuen Ingredienzien auf die verschiedenste Weise gemischt worden waren, ein entwickelungsfähiger Keim durch sie erst gebildet worden ist.

Unter den Vorläufern der neuen Philosophie ist keiner ein treuerer Repräsentant der Gährung der heterogensten Elemente und des unbändigen Dranges nach neuen Gestaltungen der idealen wie der wirklichen Welt, als Thomas Campanella. Vergleichbar jenen Geschöpfen einer untergegangenen Periode, welche in groteskem Bau Formen vereinigen, die später in die ebenmäßigeren Typen der heutigen Welt auseinandergegangen sind, steht er an der Scheide des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts, ein Mann von ungewöhnlicher Kraft des Geistes, von schöpferischer Phantasie, von titanischem Streben, von prophe-

tischer Zuversicht, aber wunderbar phantastisch, abenteuerlich im Leben, abenteuerlich im Denken. Wenn wir in wenigen Zügen ein Bild von ihm zu entwerfen suchen, so geschieht es besonders im Hinblick darauf, daß er den Grundlagen der politischen und gesellschaftlichen Ordnung der Menschheit, die neben den logischen und metaphysischen Problemen von den Philosophen des sechszehnten Jahrhunderts auffallend vernachlässigt waren, sein kühnes und weitausgreifendes Denken zuwandte.

Schon seine Jugendgeschichte läßt uns in die Erbitterung der wissenschaftlichen Kämpfe seiner Zeit hineinsehen. Er war am 15. September 1568 zu Stilo im südlichsten Theile von Calabrien geboren. Er selbst erzählt uns von dem staunenswerthen Gedächtniß, das er schon als fünfjähriger Knabe gezeigt, indem er Alles, was Eltern, Prediger und Lehrer gesagt, zu wiederholen vermochte, von der raschen Entwickelung, in Folge der er mit vierzehn Jahren die größte Leichtigkeit besaß, in Prosa oder Versen über jedes beliebige Thema zu reden. Ein Prediger des Dominicanerordens machte solchen Eindruck auf ihn, daß der lebhafte Wunsch in ihm entstand, diesem Orden anzugehören; und dieser Wunsch wurde zum Entschluß, als er die Lebensbeschreibungen der Heroen des Ordens, des heiligen Thomas und des großen Albert, gelesen hatte. Noch nicht fünfzehn Jahre alt nahm er die Kutte, durchwanderte nun die verschiedenen Schulen seiner Provinz, erst die in S. Giorgio und Nicastro, dann die höhere in Cosenza, um die mönchische Gelehrsamkeit nach hergebrachter Weise sich

anzueignen, scholastische Philosophie und Theologie zu studieren. Allein seinem unbändigen Wissenstriebe genügten die hergebrachten Lehren nicht; ein Geist der Skepsis erwachte in ihm, der ihn sogar zweifeln ließ, ob Karl der Große je existiert habe; er bestürmt seine Lehrer mit Fragen, und als ihm ihre Antworten nicht genügen, beschließt er auf eigenem Wege, durch eigene Forschung sich Gewißheit zu verschaffen. Es ist die immer sich wiederholende Geschichte jeder selbständigen originellen Geistesentwickelung. Zuerst wendet er sich an den, den seine Lehrer als höchste Autorität verehren, an Aristoteles, den Vorläufer Christi in weltlichem Wissen, von dem man glaubte die Frage aufwerfen zu müssen, ob seine Werke nicht unter besonderem göttlichem Beistande geschrieben seien, dessen Lehren noch kurz vorher von den höchsten Tribunalen katholischer Gelehrsamkeit als alleingültige Norm ausdrücklich bestätigt worden waren. Er studiert die Commentatoren des Aristoteles, um zu sehen, ob, was die Schule lehre, auch wirklich in ihm gegründet sei. Aber Aristoteles befriedigt ihn nicht; seine Lehren machen den Eindruck auf ihn, daß sie willkürliche Begriffe, leere Worte seien, die mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen. Er geht also weiter, liest Platon, die Stoiker, Plinius, Galenus; aber schon hat sich ihm der Maßstab festgestellt, nach dem er sie beurtheilen und entscheiden will, ob sie Wahres oder Falsches lehren. Dieser Maßstab ist Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit, mit der realen Welt. Die Welt ist die ursprüngliche und unmittelbare Offenbarung Gottes; sie ist der Codex autographus; alle

menschlichen Lehren und Theorien sind nur abgeleitete Wahrheiten, sind Abschriften, deren Zuverlässigkeit und Treue durch die Vergleichung mit dem Original geprüft werden muß. Und indem er diese Vergleichung anstellt, wird ihm immer gewisser, daß alle jene Theorien mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen. Da geräth er, indem er rastlos Alles zusammenrafft, an die Schriften eines Neueren, des Bernhardin Telesius, der damals, ein achtzigjähriger Greis, in demselben Cosenza von den Kämpfen, die er gegen die für Aristoteles fanatischen Mönche hatte bestehen müssen, ausruhte. Ihn selbst, den der Ketzerei verdächtigen, zu sehen, seine persönliche Belehrung zu genießen, war dem jungen Dominicaner nicht gestattet; nur an seiner Bahre ist er gestanden, hat die Decke von seinem Haupte genommen und mit tiefer Ehrfurcht die Züge des Mannes betrachtet, dessen Schriften seine ganze Lebensrichtung schon jetzt entschieden hatten.

Telesio ist der Erste, der die aristotelisch-mittelalterliche Physik im Princip angegriffen und die Nothwendigkeit einer fundamentalen Reform der Naturphilosophie proclamiert, und der zugleich für diese Reform den allein sicheren Boden in der Untersuchung des Wesens der Erkenntniß zu legen versucht hat. Nicht durch den Begriff, nicht durch Schlüsse aus den abstractesten Allgemeinheiten wird das Wesen der Dinge erkannt, sondern durch den Sinn, der mit der Natur selbst in unmittelbare Berührung kommt, der uns die Dinge kennen lehrt wie sie sind, nicht wie wir sie uns nach willkürlichen Principien glauben denken

zu müssen. So fordert er, den Bacon als den Ersten unter den Neuen preist, seine Zeitgenossen auf, die Construction der Welt aus Begriffen zu verlassen, um sich der langsamen und geduldigen Arbeit unmittelbarer sinnlicher Beobachtung zu unterziehen. Immer wird in einer Zeit, wo noch in allen Schulen durch ganz Europa die aristotelische Physik herrschte, die Vorrede zu seinem Werke De natura rerum juxta propria principia (1565) ein Zeugniß eines hellen und freien Geistes, ein Zeugniß der Sehnsucht sein, aus einer abgelebten Tradition heraus zur frischen Quelle unmittelbarer Erkenntniß zu gelangen.

Diejenigen, sagt Telesio, die vor uns den Bau dieser Welt und die Natur der in ihr enthaltenen Dinge erforscht haben, haben zwar in langen Nachtwachen und mit großer Anstrengung nach Erkenntniß gestrebt, sie aber keineswegs erreicht; denn wie kann man annehmen, daß die Natur ihnen bekannt geworden sei, da ihre Reden alle den Dingen sowohl als sich selbst widersprechen und entgegen sind? Das aber begegnete ihnen wohl darum, weil sie vielleicht sich selbst zu viel vertrauten, und keineswegs, wie sie hätten sollen, die Dinge selbst und ihre Kräfte betrachteten, und darum auch nicht diejenige Größe, diejenigen Eigenschaften und Vermögen den Dingen beilegten, die sie wirklich besitzen. Sondern sie strebten Gott in seiner Weisheit gleich zu sein und vermaßen sich mit ihrer Vernunft die Principien und Ursachen der Welt zu ergründen, wähnten sie haben gefunden, was sie nicht gefunden hatten, und bildeten sich so eine Welt nach ihrer Willkür und nach ihrem

Gutdünken. So gaben sie den Körpern, aus denen die Welt besteht, nicht die Größe und Lage, welche sie augenscheinlich haben, noch die Kraft und Bedeutung, welche ihnen zukommt, sondern diejenige, welche sie nach den Schlüssen ihrer eigenen Vernunft haben mußten. Nicht so selbstgefällig hätten sie sein sollen, und nicht soweit sich selbst überheben, daß sie die Natur meisternd, und Gottes Weisheit nicht nur, sondern auch Gottes Macht äffend, von sich aus den Dingen beilegten, was sie nicht an ihnen angeschaut hatten, und was unter allen Umständen nur von den Dingen selbst zu gewinnen war. Wir haben weniger Selbstvertrauen, einen bedächtigeren Sinn und einen demüthigeren Geist, wir lieben und verehren eine menschliche Weisheit, welche das Höchste erreicht zu haben glauben muß, wenn sie erkennt, was der Sinn offenbart, und was sich aus der Aehnlichkeit der sinnlich wahrgenommenen Dinge gewinnen läßt; wir haben uns vorgenommen, die Welt selbst und ihre einzelnen Theile, und dieser Theile und der darin enthaltenen Dinge Leiden und Thun, Wirkung und Art anzuschauen. Denn die Einsicht in jene wird uns ihre wahre Größe, die Einsicht in diese ihre eigentliche Natur und Beschaffenheit offenbaren. Wenn dann auch nichts Göttliches, nichts Staunenswerthes, nichts ausnehmend Scharfsinniges in unsern Lehren erscheinen wird, so werden sie doch weder den Dingen noch sich selbst widersprechen; denn wir sind einzig dem Sinne und der Natur gefolgt, die stets mit sich einstimmig ist und immer Gleiches auf gleiche Weise wirkt.

Diesem Programme entsprach die Gründung einer Gesellschaft für beobachtende Naturkunde. Im Palaste eines Caraffa zu Neapel trat die Telesianische, oder, wie sie meist nach Telesio's Geburtsort Cosenza hieß, die Consentinische Akademie zusammen, die erste Vorläuferin der zahlreichen Vereine, die sich binnen eines Jahrhunderts über ganz Europa ausbreiteten. Von großen Erfolgen derselben wissen wir freilich nichts; und wenn wir aus den Schriften des Telesius auf das schließen dürfen, was in solchen Zusammenkünften verhandelt wurde, so stand die wirkliche Praxis in seltsamem Contrast zu dem Programm; denn das System der Natur, das Telesius auf seine Vorrede folgen ließ, fiel ganz in die willkürlichste Construction zurück, die sich statt des Aristoteles nur die älteren Philosopheme eines Parmenides und Anderer zum Muster nahm. Nur die gänzliche Befangenheit in der überlieferten Weise die Natur zu betrachten konnte ihn und seine Anhänger darüber täuschen, wie geringen Antheil die wirkliche Beobachtung, wie großen phantasierende Construction an einer Lehre hatte, welche Wärme und Kälte als die Grundprincipien und Grundkräfte der materiellen Welt aufstellte, und aus ihrem Conflict die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären strebte. So widerfuhr dem Philosophen von Cosenza mit seinen ganz allgemein gehaltenen Sätzen dasselbe Schicksal, das früher Theophrastus Paracelsus, das später noch Bacon trotz seinen viel specielleren und weiter ausgeführten Lehren getroffen hat: die Anwendung der Principien der Naturerkenntniß mißlang, und in der wirklichen

Betrachtung der Natur gewann die festgewordene Gewohnheit die Oberhand.

Aber die Losung war, wenn auch erst in den allgemeinsten Sätzen, gegeben; eine Partei war gebildet, welche eine neue Wissenschaft, wenn auch nicht besaß, so doch suchte, und Campanella schwor zu ihrer Fahne. Der Gedanke, der ihn von nun an erfüllte und nicht rasten ließ, war der einer Reform der Wissenschaft, zunächst im Gebiete der Physik. Die Autorität des Aristoteles mußte gestürzt, eine neue Weltbetrachtung, eine Physiologia nova an ihre Stelle gesetzt werden, die ihre Lehren direct aus dem Buche schöpfte, in dem die Wahrheit rein und unverfälscht steht, aus der Wirklichkeit der Welt. Mit ungestümem Eifer machte sich der zwanzigjährige Mönch an's Werk. In einer Reihe von Schriften: De investigatione rerum, Philosophia sensibus demonstrata (wider Marta, der den Aristoteles gegen Telesius vertheidigt hatte), De sensu rerum, Metaphysicae novae exordium, begann er in immer neuen Formen auf Grund der Lehre, daß der Mensch die Welt nur durch die Sinne zu erkennen vermöge, seine Ansicht von der Natur zu entwickeln.

Damit aber war Campanella's Lebensschicksal entschieden. Hatte schon Telesius, der Weltliche, von einem Papste und mächtigen Gönnern geschützte, viel Widerwärtigkeit von den Mönchen zu erfahren gehabt, die jeden Angriff auf die geheiligte Lehre ihrer Orden mit kampflustigem Grimme verfolgten, so war der junge Ordensbruder, der es gewagt auf den Tod des Telesius eine Elegie zu dichten, der als

Sieger in öffentlicher Disputation Aufsehen gemacht und den Haß der Gegner noch mehr gereizt hatte, ihren Quälereien noch viel mehr ausgesetzt.

Schon längere Zeit wurde er als ein unheimlicher Gast in seinem Kloster angesehen. Sein ungemeines Wissen, die unerhörten Argumente, die er vorbrachte, machten ihn mehr und mehr verdächtig. Der nächste Schluß war, daß es dabei nicht mit rechten Dingen zugehen könne. Noch lange nachher erzählte ein Lector der neueren Sprachen in Jena, Carolo Caffa, aus dem Munde eines Dominicanerpaters, der Campanella's Mitschüler gewesen war: der junge Thomas sei ursprünglich ein schwacher Kopf gewesen und von seinen Mitnovizen ausgelacht worden. Da sei er eines Tages, wie er im Kloster umherspazierte, auf einen Fremden gestoßen, habe den mit in seine Zelle genommen und sich acht Tage lang mit ihm eingeschlossen. Nach dieser Zeit sei er als ein ganz anderer Mensch erschienen und habe in seinen Studien merkwürdiges Talent gezeigt. Der Fremde aber (den C. selbst erwähnt) war ein in der Kabbala, der Astrologie und andern geheimen Wissenschaften bewanderter Jude, der ihm geweissagt haben soll, daß er zu großen Dingen bestimmt sei; es entstand der Glaube, daß er über Geister gebiete oder mit dem Teufel im Bunde stehe. Er wurde von Cosenza weg in das abgelegene Kloster Altomonte gewiesen; auch da verfolgte ihn der Verdacht, er wußte aber aus seiner Klause nach Neapel zu entkommen. Dort, im Hause eines Anhängers der neuen Partei, im Verkehr mit Giovanni Battista Porta vollendete er seine

Entwürfe und ließ einen Theil seiner Werke drucken. Eine unvorsichtige Aeußerung zog ihm eine Verhaftung wegen Ketzerei zu; er wurde (1591) zur Abschwörung verurtheilt [2]) und, wie es scheint, auf längere Zeit in Rom interniert. Von dort begab er sich 1592 nach Florenz, wo er vom Großherzog vergeblich einen Lehrstuhl in Pisa zu erlangen hoffte, dann nach Bologna, wo seine Manuscripte — darunter eine Physiologia juxta propria principia — auf unerklärliche Weise verschwanden, von da nach Padua. Hier wurde er wiederum der Häresie angeklagt; er sollte das Buch De tribus impostoribus geschrieben und versäumt haben einen Ketzer, mit dem er gesprochen, der Inquisition anzuzeigen. Nach Rom vor das Officium der Inquisition geführt fand er seine verlorenen Manuscripte wieder; aber diesmal gelang es ihm, sich mit Erfolg zu vertheidigen, und er scheint bald der Haft entlassen worden zu sein. Sofort beginnt er neue Schriften abzufassen; mit einer derselben suchte er sich dem Kaiser zu empfehlen.

Im Jahre 1598 kehrte er über Neapel nach Calabrien und in seine Vaterstadt Stilo zurück. Er traf seine Heimat in unruhiger Gährung, Conflicte zwischen dem spanischen Vicekönig und den geistlichen Behörden; die Bischöfe entzogen einen großen Theil der Bevölkerung den königlichen Gerichten, die Klöster gewährten den Opfern der letzteren und ganzen Schaaren von Banditen Schutz. Dazu Parteikämpfe in den Städten, Plünderung der Küste durch eine türkische Flotte unter dem Bassa Cicala, einem in türkische Dienste gerathenen Messinesen; die spanische Herrschaft durch

den Tod Philipps II. geschwächt. Und nun begann Campanella von seinem Kloster aus Reden zu führen, welche die Aufregung immer weiter steigern mußten.

Seine Reformideen, die nach dem Vorgange des Telesius ursprünglich zunächst auf die Wissenschaft der Natur gerichtet waren, dehnten sich immer weiter aus. Unter dem Einfluß einer falschen Wissenschaft schien ihm die Welt überhaupt in jeder Hinsicht in der Irre zu gehen. Sie zeigt sich seinem Blick allenthalben von Verderben erfüllt und weit von dem naturgemäßen und idealen Zustande entfernt. Mit der Unwissenheit Heuchelei und Tyrannei im Bunde; die Kirche zertheilt und ihrer legitimen Macht beraubt; in den politischen und gesellschaftlichen Zuständen gewaltthätiger oder feiger Egoismus herrschend; allenthalben das Bedürfniß einer gründlichen, die innere Wurzel der Uebel ausreißenden Erneuerung. Es beschäftigte ihn lebhaft, wie Staat und Kirche einer glücklicheren Zukunft entgegengeführt werden könnten. Noch vor seiner Rückkehr nach Stilo hatte er in dieser Richtung geschrieben: über die christliche Monarchie, über das Regiment der Kirche; das Ideal einer christlichen Weltmonarchie unter dem Papst als Oberhaupt schwebte ihm vor; die spanische Macht sei berufen sie zu verwirklichen; er erließ ein Sendschreiben an die deutschen Fürsten, daß sie zur Rückkehr in die Eine Heerde unter dem Einen Hirten aufforderte. Immer mehr vertiefte er sich in diese Gedanken. Er fühlte sich berufen der Welt ein neues Licht anzuzünden, ihre Grundübel zu bekämpfen; er fühlte sich als den Felsen, an dem Unwissenheit und Bos-

heit zerschellen sollte. Und je weiter er sich in das Bewußtsein seines weltbefreienden Berufs hineinsteigerte, desto gewisser wurde ihm, daß der Anbruch einer neuen Aera in nächster Zeit bevorstehe. In der Apokalypse, in den Weissagungen der Sibylle, in den Prophezeiungen seines hochberühmten Landsmannes, des Abts Joachim von Flore, fand er deutliche Hinweisungen, daß das Ende der alten, der Anfang der neuen Welt gekommen sei. Die Astrologie bestärkte ihn darin; an Sonne, Mond und Sternen wollte er die Zeichen erkannt haben, daß große Veränderungen bevorstehen; nichts Geringeres konnte der Stern in der Cassiopeia bedeuten, der in seiner Jugend, alle andern überstrahlend, plötzlich aufgeleuchtet und dann wieder verschwunden war. Und zu welcher Zeit konnte der Eintritt des neuen Zeitalters besser und wahrscheinlicher erfolgen, als im Jahre 1600, da 16 die Summe der heiligsten Zahlen 7 und 9 ist? Wiederholte Erdbeben in Calabrien, die Erscheinung eines großen Cometen galten als unmittelbare Vorboten des Endes der Welt; aber diesem mußte nach Campanellas Meinung ein goldenes Zeitalter vorangehen. Diese Gedanken und Erwartungen wurden in seinen Gesprächen laut; von allen Seiten wurde der Mönch, der im Rufe wunderbarer Sehergabe stand, über die bevorstehende Zukunft befragt; schon jetzt theilte er Einzelnen seine Gedanken über die beste Staatsverfassung mit, welche später der „Sonnenstaat" ausführte. Aber es blieb nicht beim Reden. Der Gedanke, die bevorstehende große Wandlung zur Befreiung von der verhaßten spanischen Herrschaft

zu benützen, gewann in seiner Umgebung bestimmtere Gestalt; man sammelte Anhänger, bereitete Waffen vor; ein unternehmender junger Adeliger, Maurizio de Rinaldis, unterhandelte mit den Türken, welche zu verabredeter Zeit mit einer Flotte an der Küste erscheinen und die Spanier beschäftigen sollten, während die Befreier im Gebirge sich sammeln und dort die neue Ordnung der Dinge begründen würden, die Campanella verhieß.

Da wurde am 10. August 1599 die „Verschwörung" dem Vicekönig angezeigt; der Papst gibt Erlaubniß, die schuldigen Cleriker zu verhaften; Anfang September wird neben vielen andern Verdächtigen Campanella ins Gefängniß geworfen. Und nun beginnt ein verwickelter Proceß, der durch die Widersprüche der Angaben der vielen Beschuldigten und Zeugen schwer zu entwirren, doch mit ziemlicher Sicherheit erkennen läßt, daß auf Anregung und mit Wissen Campanellas der Plan eines Aufstands, der in Catanzaro beginnen sollte, vorbereitet und die Mitwirkung der türkischen Flotte verabredet war [3]).

Während seine Mitschuldigen sofort in Calabrien verhört und theilweise verurtheilt wurden, sollte Campanella selbst in Neapel processiert werden. Am 8. November wurde er nach Castel nuovo gebracht und vor ein aus Vertretern des Königs und des Papstes gemischtes Gericht gestellt. Auch die Tortur erpreßte ihm kein anderes Geständniß, als daß er, wenn die von ihm vorausgesehenen Revolutionen eintreten würden, seine Genossen sammeln und mit ihnen den von den Propheten verkündigten Staat gründen wollte;

aber er läugnet eine Empörung geplant und den Verhandlungen mit den Türken zugestimmt zu haben.

Ehe jedoch über die Anklage auf Hochverrath ein Urtheil ergieng, begann ein zweiter, ebenso gefährlicher Proceß wegen vielfacher Häresien, welcher die Zeugen ihn beschuldigt hatten, vor dem Gericht des Nuntius. Das Verfahren war erschwert, weil Campanella verrückt war, oder sich so stellte, verwirrte Reden von einem Kreuzzug, von einem Besuche des Papstes führte; trotzdem wurde er wiederholt gefoltert, das letztemal nach seiner Erzählung vierzig Stunden lang über einem scharfen Holze aufgehängt, daß ihm die Adern rissen, und er zehn Pfund Blut verlor. Aber wunderbarer Weise genas er nach 6 Monaten. Ein Geständniß hatte man nicht erhalten, da er auch in der Tortur sich verrückt gezeigt und zuletzt ganz geschwiegen hatte. Nach langem Hinausschleppen wurde Anfangs 1603 das Urtheil verkündigt, das die Congregation in Rom gefällt hatte: es lautete auf ewiges Gefängniß in den Kerkern der Inquisition zu Rom.

Zuletzt erfolgte auch der Schluß des Hochverrathsprocesses gegen die übrigen Angeklagten; nur gegen Campanella ergieng kein Urtheil. Die Spanier hielten ihn jedoch fest; fünfzig Kerker zählt er, in denen er herumgeschleppt worden sei, in Castel Nuovo, St. Elmo, dell' Uovo, zum Theil in den finstersten Löchern unter dem Meeresspiegel, ohne Luft und Licht; eine Zeit lang war ihm sogar Lesen und Schreiben untersagt. Aber die unerschöpfliche Kraft seines Geistes bewährte sich auch jetzt. In der Dunkelheit

des Gefängnisses entstanden in großer Zahl Sonette und Canzonen, deren Gedankentiefe und wahrhaft poetische Form Herder einst zu deutscher Uebersetzung reizten. In ihnen legt er theils seine persönlichen Erlebnisse nieder, theils die höchsten Ideen seiner Philosophie, seine Lehre von der ewigen Macht, Weisheit und Güte, von der Welt als dem Buche, in dem Gott seine Ideen geschrieben, von den Wurzeln alles Uebels, der Unwissenheit, Heuchelei und Tyrannei. So sang er von sich:

Drei Uebel zu bekämpfen, sie die größten
Der Welt, ward ich geboren, Tyrannei,
Sophismen, Heuchelei. Mir winket Themis
Mit dreifach hoher, holder Harmonie
Sie zu besiegen.
Macht, Verstand und Liebe,
Die Pfeiler aller Weisheit, sie sind einzig
Heilmittel jenes dreifachen Betrugs,
Worüber jetzt die Erde knirscht und weint.

Theurungen, Kriege, Pest, Neid und Betrug
Und Ueppigkeit und Ungerechtigkeit,
Trägheit, Unwürde, — alle wurzeln sie
In schnöder Eigenliebe. Diese wurzelt
Tief in Unwissenheit. Unwissenheit,
Die Mutter aller, sie entwurzle — ich.[4])

Auch in prosaischen Schriften entfaltet er eine äußerst fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit; sein riesiges Gedächtniß ersetzt ihm den Mangel äußerer Hülfsmittel. Neben den Vertheidigungsschriften, die der Proceß erforderte, sucht er durch eine Reihe von politischen Abhandlungen nicht bloß den Verdacht zu widerlegen, daß er ein Feind der Spanier

und der Kirche sei, sondern auch seine Befreiung dadurch vorzubereiten, daß er den katholischen Mächten sich als Publicist empfiehlt; die spanische Monarchie stammt spätestens aus den ersten Jahren seiner Gefangenschaft. Aber auch rein wissenschaftliche Arbeiten floßen aus seiner unermüdlichen Feder, metaphysische Schriften, neue Darstellungen seiner Naturlehre, sein Entwurf der besten Staatsverfassung.

Seine Bemühungen, Fürsprecher zu gewinnen, hatten bald Erfolg. Caspar Schopp trat mit ihm in Verbindung; die Fugger setzten alles daran ihn zu befreien; man gieng den deutschen Kaiser um seine Vermittlung an; aber vergeblich. Doch wurde seine Haft allmählich leichter; und durch die Männer die ihn besuchten trachtete er seine Manuscripte in die Welt zu bringen. Der edle Caspar Schopp zwar ließ ihn im Stich, und Campanella gab ihm Schuld, daß er sich mit seinen Federn geschmückt habe; um so thätiger erwies sich ein deutscher Protestant, Tobias Adami, der als Begleiter eines sächsischen Edelmannes, Herrn von Bünau, im Jahre 1611 auf der Rückreise von Jerusalem nach Neapel kam und in engem Verkehr mit dem Gefangenen acht Monate dort lebte. Die wichtigsten seiner Manuscripte theilte er diesem mit und sie wurden nach dessen Rückkehr nach Deutschland in Frankfurt gedruckt. Campanella feierte ihn in mehreren seiner Gedichte, besonders in dem vom barmherzigen Lutheraner:

Ein Wandrer zwischen Rom und Ostia
Fiel unter Räuber; sie beraubten ihn,
Zerschlugen ihn, und ließen wund ihn liegen.

Vorüber gieng ein Mönch, und betete
Fort sein Brevier. Ein Bischof kam und gab
Ihm seinen Segen; dann ein Cardinal,
Der rief in heil'gem Zorn: „verfolgen laßt uns
Das Raubgesind' und unser ist die Beute"!

Ein Deutscher kam anitzt, ein Lutheraner,
Der's mit dem Glauben hält, nicht mit den Werken,
Der trat zu ihm, verband ihn, lud ihn auf
Sein Thier und führet' ihn zur Herberg hin,
Wo er sein pflegte bis gesund er war.

Wer aller dieser war der Menschlichste,
Der Gütigste, der Beste?
                    Gutem Willen,
Bei weitem stehet ihm das Wissen nach,
Der Glaube Werken, wie der Mund der Hand.
Glaubtest du auch was Irriges sogar,
Das Gute, das du thust, ist gut und wahr [5]).

So war der Gefangene von St. Elmo allmählich ein berühmter Mann geworden; aber die Freiheit wollte ihm weder Spanien noch der Papst gönnen. Im Gegentheil: als der spanische Statthalter, Herzog von Ossuna, der selbst viel mit dem Gefangenen verkehrt hatte, 1618 einen Versuch machte sich zum selbständigen Herrn des Königreichs zu erheben, fiel neuer Verdacht auf Campanella, und seine Haft wurde verschärft. Erst als Urban VIII. Papst geworden war, gelang endlich seine Befreiung — durch ein Wunder, wie er erzählt, würdig der List, welche Odysseus aus der Höhle des Cyclopen rettete. Worin dieses Wunder

bestand, ist nicht vollkommen sicher. Der Papst soll ihn für die römische Inquisition gefordert haben, welcher er wegen Verdachts der Ketzerei Verantwortung schuldig sei. So wurde er nach 27jähriger Gefangenschaft am 15. Mai 1626 auf Befehl des Königs von Spanien von dem Statthalter Herzog von Alba des Hochverraths für unschuldig erklärt und nach Rom ausgeliefert. Dort wurde er der Form wegen noch drei Jahre als Gefangener des heiligen Officiums der Inquisition behandelt, dann aber seiner ohnedies sehr gelinden Haft entlassen, und vom Papste ihm Wohnung und Unterhalt angewiesen. Eine neue, lange Reihe von Schriften datieren aus diesen Jahren und beweisen die unerschöpfliche Fruchtbarkeit, die er, ein Sechziger, unter schwerem Siechthum sich erhalten hatte. Aber selbst unter dem unmittelbaren Schutze des Papstes sollte er noch keine Ruhe finden. Campanella verkehrte viel mit dem französischen Gesandten Herzog von Noailles; die Spanier argwöhnten, sein Einfluß bestimme den Papst zu Frankreich zu halten, und trachteten auf's Neue ihn in ihre Gewalt zu bekommen; der Papst selbst hielt dafür, er sei seines Lebens nicht sicher, und rieth ihm zu fliehen. Während vor dem Hause des Gesandten seine Feinde ihm auflauerten, wurde er von diesem in eine Franciscanerkutte gesteckt, durch eine Hinterthür in einen Wagen gebracht und gewann glücklich das Freie, ehe seine Verfolger seine Flucht bemerkten. Er nahm seinen Weg nach Frankreich. Empfehlungsschreiben seines Beschützers öffneten ihm das gastliche Haus des Nicolaus Peiresc in Marseille, des Freun-

des von Galilei und Gassendi; mit dem letzteren ihm vielfach verwandten Manne verlebte er einen Monat bei Peiresc in Aix; 1. December 1634 kam er nach Paris, mit Empfehlungen an den König. Seine Schicksale nicht weniger als der Ruf seines Geistes machten ihn zum Gegenstande aufmerksamen Interesses. In dem Dominicanerkloster von St. Jacob lebte er von einer Pension, die ihm Cardinal Richelieu angewiesen, und von Unterstützungen des Papstes, mit der Sammlung und Ordnung seiner Werke beschäftigt [6]). Die Gesammtausgabe derselben sollte den Titel tragen, unter dem auch Bacon das Ganze seiner philosophischen Schriften zu vereinigen dachte und der den ganzen Sinn seines Denkens ankündigte: Instauratio scientiarum. Hier sah er die Gelehrten, die damals der Stolz von Paris waren, deren Mittelpunkt Pater Mersenne bildete; mit ihnen nahm er an den Vorbereitungen zur Gründung der Pariser Akademie Antheil. Richelieu selbst unterhielt sich gerne mit dem merkwürdigen Manne, der so viel und so kühn über die politischen Aufgaben seiner Zeit gedacht; wiederholt wurde er zum Könige berufen und von ihm ausgezeichnet. Dem großen Publicum galt er als ein Mann von ungewöhnlicher Einsicht und wunderbarer Sehergabe. Ganz Paris erzählte sich, der Dominicaner in St. Jakob habe dem Bruder des kinderlosen Königs, dem Herzoge Gaston von Orleans, geweissagt, er werde nie die Krone Frankreichs tragen. Und wirklich: fast die letzten Zeilen, die aus seiner Feder flossen, waren die Verse, mit denen er die wunderbare Geburt Ludwig's XIV. feierte [7]). Am

21. Mai 1639 starb er. Dasselbe Kloster, das dem unruhigen Reformator die letzte Zufluchtsstätte gewährt hatte, und das jetzt seine Gebeine aufnahm, hat anderhalb Jahrhunderte später einer neuen Generation von Schwärmern für eine neue Ordnung der Dinge den gefürchteten Namen der Jacobiner gegeben.

Das waren die Schicksale eines Mannes, der, so viel wir zu erkennen vermögen, auf seine Zeitgenossen ohne Ausnahme einen imponierenden Eindruck machte, den selbst solche, die einen Phantasten in ihm zu sehen geneigt waren, mehr fürchteten als verlachten, den kein Geringerer als Leibnitz einen der größten unter seinen Vorgängern nennt. Auf uns macht er zunächst den Eindruck einer durchaus fremdartigen Erscheinung, deren einzelne scharf hervorstechende Züge uns nicht gelingen will zu einem innerlich verstandenen Bilde zu vereinigen. Was er anstrebte und begann, erscheint uns Alles so maßlos und abenteuerlich, sein ganzes wissenschaftliches Treiben so unordentlich und willkürlich, so verlassen von aller Besonnenheit und Methode, und darum so fruchtlos und werthlos, daß wir uns leicht abgestoßen fühlen und zuerst vielmehr den verworrenen Nachklang wilder Phantasien, als die befriedigende Erinnerung bedeutender Gedanken davontragen. Wenn wir auch von den Absonderlichkeiten absehen, daß er sich selbst eine Art von seherischer Begabung zuschrieb, daß er nicht blos, wie viele seiner Zeitgenossen, eifriger Astrologe war, sondern Unbekannten aus ihrer Physiognomie ihre Zukunft vorhersagte, und in sich selbst eine Warnungsstimme hörte, die

ihm vernehmlich zurief: Campanella, Campanella! wenn ihm etwas Widriges begegnen sollte: es genügt die Titel seiner Schriften zu lesen, um uns schwindeln zu machen beim Anblick dieser inneren Unruhe, die nach Allem zugleich greift, und den allerverschiedensten, für unsere Gewohnheiten völlig unvereinbaren wissenschaftlichen Aufgaben ihr Interesse nicht blos, sondern eine vom Bewußtsein reformatorischen Fortschritts getragene schriftstellerische Thätigkeit zuwendet. Denn außer den schon genannten Schriften, die sich mit der Metaphysik, der Naturphilosophie, den Idealen des Staats und der Kirche und den Mitteln ihrer Verwirklichung beschäftigen, finden wir medicinische Abhandlungen, wie Alles, was er schrieb, juxta propria principia; eine Poetik und eine Metrik der italienischen Sprache; eine nach diesen Grundsätzen gedichtete Tragödie, deren Heldin Maria Stuart als Märtyrerin des katholischen Glaubens ist; eine Erklärung des 9. Capitels im Römerbrief, gegen die Prädestinationslehre der Reformierten gerichtet; eine Abhandlung de exigendis tributis cum populorum gaudio et lucro regis, und eine andere, wie Wenige über Viele siegen können; eine Vertheidigung Galilei's und eine Untersuchung, ob die Lehre des Copernicus der heiligen Schrift und den Vätern widerspreche, und daneben sechs Bücher Astrologie nebst einer Abhandlung, wie man dem von den Sternen bestimmten Schicksal entrinnen könne. Aber diese auf den ersten Anblick verwirrende Vielfältigkeit übt bei näherer Betrachtung einen eigenthümlichen Reiz aus. Nicht blos, weil sie uns lebhaft in eine Zeit versetzt, in der die

neuere Wissenschaft erst im Werden war, und das neu erwachte Bewußtsein einer großartigen Aufgabe das ungeduldige Verlangen weckte, sie mit Einem Male zu lösen; nicht nur weil ein solches Ringen eines dem Glauben an die Tradition entwachsenen Geistes, nun die ganze Fülle der Wirklichkeit mit eigenen Organen in sich aufzunehmen und sie aus sich heraus wieder verständlich zu gestalten, unsere Theilnahme in Anspruch nimmt: wir können auch, wenn wir das, was von den 88 Nummern der Werke Campanella's wirklich auf uns gekommen ist, näher betrachten, der Kraft und Originalität seines Denkens, der erfinderischen Fülle seiner Phantasie unsere Anerkennung nicht versagen. Was er denkt und schreibt, ist in großem Stile gehalten; in seiner Metaphysik wie in seiner Politik sind einfache und durchschlagende Gedanken zum Theil mit großartiger Consequenz durchgeführt, und seine Fehler sind Fehler der Kraft und nicht der Schwäche. Die Fülle der Gedanken, die ihn bewegen, läßt ihn nicht dazu kommen, sie alle unter sich in Verbindung zu setzen: es gährt in seinem Kopfe Alles durcheinander, was die Zeit aufregt, und seine Gedankenwelt scheidet sich in einige große Massen, die nur oberflächlich verbunden, um verschiedene Mittelpunkte gruppiert, als Ansicht eines Einzigen nicht ohne Widersprüche zusammenzudenken sind.

Dasselbe Bild einer ungezügelten Kraft, der die maßvolle Besonnenheit fehlt, giebt auch der Mensch selbst. Eine heldenmüthige Charakterstärke, welche die furchtbarsten Foltern ertrug, und doch die seltsamsten Schwankungen

und Widersprüche in seinen politischen Ansichten und Bestrebungen; freieste Kritik und doch der massivste Aberglaube; in seinem ganzen Wesen eine wunderliche Mischung eines hoch idealen Zuges und mönchischer Rohheit, edler Begeisterung und pfäffischer Verschmitztheit. Seine Lebensschicksale, selbst die äußere Folge einer von tiefen Gegensätzen zerrissenen Zeit, erklären den Mangel einer ruhigen, harmonischen, wahrhaft sittlichen Durchbildung einer gewaltigen Naturkraft.

Wir würden uns wohl den Dank nur sehr weniger unserer Leser verdienen, wenn wir vor ihren Augen die verschlungenen Fäden der Logik und Metaphysik Campanella's entwirren oder im Einzelnen verfolgen wollten, wie er aus Wärme und Kälte die natürlichen Erscheinungen construiert. Weitaus das Meiste ist Spreu, die in kurzer Zeit der Wind verweht hat. Aber in dieser Spreu überrascht uns da und dort ein vollwichtiges, keimfähiges Korn, ein genialer Gedanke, bestimmt in späterer Zeit das Fundament historisch bedeutender Systeme zu werden, aber bei ihm durch den Mangel an klarer Durchbildung erstickt. Wir finden bei ihm alle Elemente, die Cartesius durch den Zweifel an aller Erkenntniß zu dem Satze geführt haben, daß nur mein Selbstbewußtsein mir unmittelbar gewiß ist, daß wir an der Realität aller Objecte zweifeln können, nur nicht daran daß wir sind und daß wir sie vorstellen; wir finden den Satz, der dem Resultate der Kantischen Kritik gleicht, daß unser Wissen wenig und beschränkt ist, und die Dinge nicht erkennt, wie sie an sich sind, sondern so wie

sie von uns begriffen werden können; wir sehen den Vorläufer der Empiristen in dem Satze, daß alle Erkenntniß der Objecte von dem Sinn ausgeht, und um so unsicherer wird, je weiter sie sich davon entfernt. Aber diese Sätze hindern Campanella nicht, daneben eine Metaphysik aufzustellen, die von den allgemeinsten Begriffen aus das Wesen der Dinge begreifen will, die das Sein und das Nichtsein als die obersten Principien behauptet, durch die alle Dinge sind, oder eine Lehre von Gott und seinen ursprünglichen Bestimmtheiten der Macht, der Weisheit, der Liebe, die, weil sie das dreifache Wesen des höchsten Seins ausdrücken, auch die Grundbestimmungen oder Primalitäten aller endlichen Dinge sein müssen, deren Sein nur das in verschiedener Weise eingeschränkte göttliche Sein ist. Daraus folgt ihm, daß alle Dinge nicht nur in ihrem Sein und Bestehen und ihrer Wirkungsfähigkeit die göttliche Macht repräsentieren, sondern daß auch in allen Wissen ist; sie wären nicht, wenn sie nicht sich selbst und anderes empfänden; und ebenso ist in allen Liebe, theils zu sich selbst, als Quelle alles Lebens und des allgemeinen Triebes zur Selbsterhaltung, theils zu dem Verwandten und Befreundeten, und in höchster Stufe zu Gott als der Quelle alles Guten. Aber die Macht, Weisheit und Liebe ist im Gebiete des endlichen Seins beschränkt durch die entsprechenden Bestimmungen des Nichtseins, Unmacht, Unwissenheit und Haß, die Quellen aller Unvollkommenheit und aller Schmerzen. Aus der Durchführung dieser Gedanken ergiebt sich unserem Philosophen eine Weltansicht, in der er alle Dinge von

innerem Leben durchdrungen und von diesen obersten Principien in ewiger Harmonie geordnet schaut, von der wir da am meisten befriedigt sind, wo sie als die Grundlage seiner Poesie erscheint. Campanella als Dichter zu schildern müssen wir uns freilich, so anziehend an und für sich die Aufgabe wäre, versagen. Es könnte nur von einem solchen geschehen, der zugleich im Stande wäre, durch Uebersetzungen nicht blos den Geist, sondern auch die Form des Originals dem deutschen Leser zu vermitteln.

Wir wenden uns zu der Seite seiner Speculation, durch die er schon in seiner Zeit am meisten Aufsehen gemacht hat, und durch die er auch den Ideenkreisen der Gegenwart am nächsten steht, zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre. Er ist derjenige, der zuerst ein vollkommen socialistisches System wissenschaftlich begründet hat, an Geist und Consequenz den meisten seiner Nachfolger weit überlegen; er ist zugleich der eigentliche Vater der Literatur der Staatsromane, denn während er in neuerer Zeit nur den ein Jahrhundert älteren Thomas Morus zum Vorgänger hat, folgen sich von ihm an besonders in Frankreich die romanhaften Darstellungen idealer Staaten in kurzen Zwischenräumen.

Die Grundbegriffe seiner Staatstheorie sind einfach. Jeder Mensch hat, wie überhaupt jedes Wesen, den Trieb der Selbsterhaltung, und diese Selbsterhaltung ist das allgemeine und höchste Gut. Dieses Gut kann der Mensch nicht für sich allein erreichen; durch seine Bedürftigkeit ist er auf Andere angewiesen; Vereinigung mit Andern ist

also ein natürliches Gut für den Menschen, und er will sie von Natur, weil sie ein Gut ist. Eine Vereinigung mit Anderen kann nun entweder einen bestimmten Zweck, die Befriedigung eines einzelnen Bedürfnisses haben: so entstehen Gesellschaften wie die der Schule zu dem speciellen Zwecke des Lernens. Der Zweck der Vereinigung kann aber auch der universelle der Selbsterhaltung überhaupt und in jeder Hinsicht sein; und die Vereinigung, die diesem Zwecke dient, ist die vollkommenste und von Natur die erste. Der Mensch lebt aber und erhält sein Leben im Körper, in der Seele, in seinen Kindern und in Gott. Die vollkommene Vereinigung muß also diese vierfache Selbsterhaltung zum Zwecke haben. Dieser vierfache Zweck findet sich aber verwirklicht in der Familie und im Staate. Beide sind dem Begriffe nach vollkommen dasselbe, die Familie ein Staat im Kleinen, der Staat eine Familie im Großen. In Beiden sind, damit ihr Begriff vollständig realisiert sei, drei wesentliche Bestimmungen nothwendig: der Zweck der Selbsterhaltung sowohl des Individuums als der Gattung, die gegenseitige Ergänzung verschiedener Kräfte zur Erreichung dieses Zweckes, und die Gewinnung gemeinschaftlicher äußerer Güter als der nothwendigen Mittel der Selbsterhaltung und der äußeren Basis der Vereinigung. Die letztere Bestimmung gehört zwar nicht zum Begriffe des Staates oder der Familie, aber sie ist Bedingung ihrer Existenz; und darum ist nirgends Staat und Familie wirklich, wo die äußere Basis fehlt.

Mit der Vereinigung ist von selbst Theilung der Arbeit und das Verhältniß von Regierenden und Gehorchenden gegeben. Jeder thut für das gemeinsame Gut, was er vermöge seiner Individualität am besten kann, und jeder ergänzt sein Thun durch das Thun der Anderen. In dem, wozu Jeder geschickt ist, ist er von Natur der Regierende, und die Anderen gehorchen ihm, weil sie ihr eigenes Gut dadurch mit erreichen. Alle Macht ruht also auf der Tüchtigkeit, auf dem wirklichen Können. Die Tüchtigkeit ist theils körperliche Tüchtigkeit, theils geistige, theils beides vereinigt; und dies begründet einen Stufenunterschied in der Herrschaft. Die Güter, welche auf diese Weise gewonnen werden, sind theils Güter der Seele, theils Güter des Leibes, theils äußere Güter als Mittel, durch welche jene bedingt sind.

Hieraus folgt, daß von Natur das Verhältniß der Regierenden und Gehorchenden lediglich von der Vertheilung der Kraft und des Wissens unter den Einzelnen abhängt. Jeder, der etwas kann, ist in seinem Fache der Befehlende, und wird überall als solcher anerkannt. Dem kranken König befiehlt der Leibarzt; auf der See befiehlt der Schiffer, auch wenn er Grafen und Herzoge an Bord hat: Stehe du hieher und du dorthin.

Absoluter Regent, der in jeder Hinsicht zu befehlen hätte, könnte nur der sein, der in allen Dingen der Tüchtigste und Weiseste wäre, der sich ebenso über die Uebrigen erhöbe, wie der Hirte über die Heerde, ein Wesen von höherer Ordnung repräsentierte. Nun kann sich über die Menschen einer nur erheben, wenn die göttliche Vernunft

vollkommen in ihm herrscht und ihn vollkommen regiert, so daß seine Herrschaft Ausdruck der göttlichen Weisheit wäre, die mit absoluter Macht lenkt. Ein solcher ist nur ein von Gott Erfüllter, oder Gott selbst als Menschgewordener. Unter den übrigen Menschen ist keiner, der die göttliche Vernunft rein in sich hätte, jeder kann fehlen und irren. Darum darf kein Einzelner nach seiner blos individuellen Einsicht und seinem blos persönlichen Willen die höchste Gewalt üben, sondern an die Stelle des Einzelnen tritt das Gesetz, das über zufällige Willkür erhaben, Ausdruck der göttlichen Ordnung, der Herrschaft der Vernunft ist. Der Zweck des Gesetzes kann kein anderer sein, als der Zweck der menschlichen Vereinigung überhaupt, die Erhaltung des Ganzen und der Einzelnen; Quelle des Gesetzes ist Gott und das ewige Gesetz seiner Weltregierung, und abgeleiteter Weise das dem Menschen eingepflanzte natürliche Gesetz. Dieses findet seinen allgemeinsten Ausdruck in den völkerrechtlichen Gesetzen, die allen Menschen gemeinsam sind. Die natürliche Vernunft eines einzelnen Gemeinwesens ist gesetzgebend in den positiven Gesetzgebungen der einzelnen Staaten; und darum sind diese eben in soweit berechtigt, als sie Ausdruck der allgemeinen Vernunft, sei es durch den Mund Vieler, sei es durch den Mund der Weisesten sind. Unmittelbarer ist Gott gesetzgebend durch Offenbarung; diese ist unveränderlich, soweit sie das natürliche Recht enthält, veränderlich, so weit sie sich auf bestimmte Bedürfnisse bezieht. So ist an der mosaischen Offenbarung das allgemein menschliche Gesetz im Dekalog

ewig, die Ceremonialgesetze vorübergehend. Die directeste Quelle des göttlichen Gesetzes in der heutigen Welt ist der Papst, als der mit göttlicher Autorität erwählte Stellvertreter Gottes.

Das Grundprincip aller göttlichen und natürlichen Gesetzgebung ist G l e i c h h e i t. Alle haben von Natur gleichen Antheil an dem gemeinschaftlichen Gut. Jedes Regiment, das diese ursprüngliche Gleichheit aufhebt, ist gewaltsam und tyrannisch. Gleichheit nährt, Ungleichheit zerstört.

Unter der Herrschaft des Gesetzes soll nun der Staat einen Organismus darstellen, dessen Seele Weisheit und Religion, dessen Leib die Gesammtheit der Staatsbeamten, dessen Werkzeuge und Mittel die Bewaffneten, Handwerker und Kaufleute sind, dessen Lebensgeist das Gesetz ist. Das Geschäft der Regierenden, mögen sie nun Einer oder Viele sein, ist, den Regierten alle die Güter zu verschaffen, deren Inbegriff die Selbsterhaltung ist, d. h. sie zu lehren, zu vertheidigen, zu nähren und zu richten. Daraus ergeben sich die Hauptrichtungen der öffentlichen Thätigkeit für das gemeinsame Gut. Sie werden der Natur der Sache nach von der Gemeinschaft geordnet, im Namen der Gemeinschaft vollzogen; und recht vollzogen können sie nur werden, wenn zu jeder Art von Thätigkeit durch die Regierenden diejenigen bestimmt werden, welche am besten dazu geeignet sind. Es ist widersinnig, das dem Zufall zu überlassen oder eine Klasse von Menschen im Staate zu dulden, die an der Thätigkeit für das gemeine Wohl keinen Antheil nehmen.

Da der Begriff der Selbsterhaltung nicht blos die Erhaltung des Individuums, sondern auch die der Gattung einschließt, die Selbsterhaltung der Gattung also einen Theil des allgemeinen Gutes bildet, so ist die Erzeugung eine Thätigkeit für den allgemeinen Zweck, der Mensch gehört darin nicht sich selbst, sondern dem Ganzen an, sie wird im Namen der Gesellschaft geübt, auch von ihr gilt also, daß sie nicht dem Zufall überlassen werden darf, sondern nach dem allgemeinen Princip der bestmöglichen Ergänzung der verschiedenen Kräfte zweckmäßig geordnet sein muß.

Dies sind die allgemeinen Grundsätze der Staatsphilosophie Campanella's. Die Consequenzen, die sich aus ihnen ergeben, entwickelt er in doppelter Richtung, ähnlich wie Platon im Staat und in den Gesetzen. Einmal stellt er in freier poetischer Schöpfung das Bild eines Idealstaates auf, in dem diese Grundsätze rein verwirklicht und durch alle Lebensverhältnisse durchgeführt sind; daneben aber sucht er vom historisch Gegebenen aus die Wege und Mittel, durch die die wirkliche Welt, die europäischen Völker zunächst, einem politischen Zustand entgegengeführt werden können, der dem philosophischen Ideale möglichst nahe kommt. Das Erste geschieht in dem Sonnenstaat (Civitas Solis, vel de Reipublicae idea); das zweite vornehmlich und am ausführlichsten in der Schrift über die spanische Monarchie. Beide Werke sind im ersten Jahrzehnt seiner Gefangenschaft entstanden.

Der Sonnenstaat ist nun weder in den Gedanken noch in der Form durchaus originell. Zunächst hatte Campa-

nella die platonische Republik vor Augen. Nicht nur den allgemeinen Gedanken derselben, daß die Weisesten herrschen sollen, sondern auch eine Reihe specieller Bestimmungen, besonders über die Frauen, hat er dorther entlehnt. Aber im Princip der ganzen Gliederung des Staats ist doch der Sonnenstaat grundverschieden von der platonischen Republik. Dem griechisch-aristokratischen Charakter der letzteren gegenüber, welche die Menschen von Natur in verschiedene Klassen zerfallen läßt, und diejenigen, die nur Eisen in ihrer Mischung haben, den silbernen und goldenen als blos dienende Werkzeuge unterordnet, vertritt Campanella den demokratischen Grundsatz der Gleichheit Aller, und die durchaus moderne Forderung der Arbeit Aller. So ist gerade dasjenige, was dem Staate des Dominicaners seine eigenthümliche Physiognomie aufprägt, dem platonischen Princip geradezu entgegensetzt. Einen näheren Vorgang hat der Sonnenstaat an der Utopia des Thomas Morus, welcher nicht nur ihre Form, die Beschreibung eines wirklich existierenden Gemeinwesens durch einen Reisenden, nachgebildet ist, mit der sie auch in vielen specielleren Zügen, zumal in der möglichst gleichmäßigen Vertheilung der Arbeit übereinkommt. In vieler Hinsicht bleibt der Sonnenstaat selbst hinter der Utopia zurück. Schon äußerlich ist die Darstellung des Mönchs weit unbeholfener als die elegante und geschmackvolle Schilderung des Humanisten, der seinen Stil in der Schule des Erasmus gebildet hatte; noch mehr vermissen wir den feinen Sinn, die edle Humanität, die witzige Satire des Engländers, mit der er die bestehende Unvernünftigkeit socialer

und politischer Zustände geißelt, indem er ihnen das Spiegelbild der glücklichen Insel entgegenhält. Aber diese Mängel werden aufgewogen durch die größere Anlage, die tiefere philosophische Begründung des Sonnenstaats, durch die mächtigere und kühnere Phantasie, die von bewußten Principien aus das Ganze frei gestaltet, und in Verfolgung derselben vor keiner Excentricität zurückschreckt, während die Ideen, welche der Dichtung des Thomas Morus zu Grunde liegen, über die Sphäre des gesunden Menschenverstandes und des allgemeinen moralischen Gefühls nicht hinausragen, so daß vielmehr die Einkleidung als die Conception originell ist.

Ein genuesischer Seefahrer erzählt, daß er im indischen Ocean auf einer Insel Taprobane gelandet sei. Dort haben ihn die Eingebornen alsbald nach der Sonnenstadt geführt. Sie liegt um einen Hügel herum, der sich in weiter Ebene erhebt, und besteht aus sieben concentrischen Ringen von palastähnlichen Gebäuden, an denen rings Säulengänge hinführen nach Art der Kreuzgänge in den Klöstern, und die innen weite Räume zu jederlei Gebrauch, Vorrathskammern, Werkstätten, Speisehallen, Wohnungen enthalten. Die Ringe sind nach den sieben Planeten genannt. Vier Thore führen von den vier Himmelsgegenden her durch alle Ringe hindurch nach der Mitte, in der ein Tempel mit mächtigem Kuppeldach, rings von Säulengängen umgeben, sich erhebt.

Das Haupt des Staates ist ein Priesterfürst, Sol, in dessen Händen alle Gewalt in geistlichen und weltlichen

Dingen ruht; unter ihm zunächst stehen drei einander gleichgeordnete Fürsten, Pon, Sin und Mor, d. h. Macht, Weisheit und Liebe genannt, deren jeder einem besonderen Theile der Geschäfte vorsteht. So ist die oberste Regierung ein getreues Abbild des göttlichen Wesens und seiner Primalitäten. Die Macht hat das gesammte Kriegswesen unter sich; die Weisheit die Wissenschaften und die höheren und niederen Künste, sowie die Schulen, in denen sie gelehrt werden; die Liebe ordnet die Erzeugung und die Ernährung und Alles, was zu der letzteren dient: Landbau und Thierzucht, Bekleidung und Bereitung der Speisen, Wartung der Kinder und Krankenpflege. Jeder dieser Fürsten hat eine größere Zahl von Unterbeamten für jeden besonderen Zweig der von ihm geleiteten Thätigkeiten.

Grundprincip der gesellschaftlichen Ordnung ist vollständige Gemeinschaft. Die Sonnenstädter haben beschlossen ein philosophisches Leben zu führen und allen Egoismus zu verbannen. Jeder lebt und wirkt nur für das Ganze. Darum haben sie nicht blos das Privateigenthum aufgehoben, sondern vor Allem das, was dem Privateigenthum allein Werth und Halt verleiht, und der fortwährende Antrieb ist es zu erwerben und zu erhalten, die Familie. Eigene Wohnungen, eigene Weiber und Kinder zu haben ist von ihnen als die Wurzel aller dem Gemeinsinn feindseligen Eigenliebe erkannt worden; ist diese aufgehoben, so bleibt allein die Liebe zur Gemeinschaft übrig, die dort lebendiger ist als irgendwo sonst.

Diese Gemeinschaft der Weiber und Güter ist nun

aber eine durchaus geordnete und der Antheil eines Jeden wird ihm von den Beamten zugewiesen. So ist also zuerst der Verkehr der Geschlechter durchaus im Interesse des Staats, zum Zwecke der Selbsterhaltung der Gattung geordnet, und soweit dieser Zweck in Frage kommt, alle Willkür und individuelle Liebe ausgeschlossen; die Erzeugung eines leiblich und geistig kräftigen Geschlechts ist eine der wichtigsten, mit besonderer Umsicht und Sorgfalt zu behandelnden Staatsangelegenheiten. So hat denn Mor, dem eine Anzahl männlicher und weiblicher Beamten untergeben sind, die für einander geeigneten Paare auszuwählen und darauf zu sehen, daß phlegmatische Individuen durch lebhafte, fette durch magere ergänzt werden; er hat nach dem Rathe der Astrologen die glückverheißendste Zeit ihrer Vereinigung zu bestimmen, im Falle der Unfruchtbarkeit die Paare zu lösen und anders zu verbinden.

Die Kinder werden, sobald sie entwöhnt sind, dem Staate zur Erziehung übergeben. Beide Geschlechter stehen sich vollständig gleich, und werden durchaus gleichmäßig erzogen. Zunächst lernen sie sprechen, dann lesen und schreiben, werden dabei körperlich geübt, und sodann in allen Werkstätten umhergeführt, damit sich zeige, wozu Jedes Lust und Neigung hat.

Mit dem siebenten Jahre beginnt der Schulunterricht. Hier zeigt sich nun ganz charakteristisch die moderne realistische Richtung Campanella's. Statt sie nämlich nach alter Weise das Trivium und Quadrivium durchmachen zu lassen, oder nach humanistischer Methode Classiker mit

ihnen zu lesen und sie in lateinischen Reden und Versen zu üben, beginnt ihre Schulzeit mit der Mathematik, und geht dann zu einem naturwissenschaftlichen Anschauungsunterricht weiter, getreu dem Princip, daß die sinnliche Wahrnehmung die Quelle alles Wissens sei. Sin, der Minister des öffentlichen Unterrichts, hat nämlich einen vortrefflichen Einfall gehabt. Er hat alle Wände der ganzen Stadt bemalen lassen, und aller Wissenschaften Gegenstände so auf ihnen dargestellt, daß sie dem ganzen Volke fortwährend vor Augen sind. Im halbkugelförmigen Kuppelgewölbe des Tempels sind die Sterne der ersten bis sechsten Größe verzeichnet, mit ihren Namen, und kurzen Versen, die ihre Kräfte und ihren Einfluß auf die irdischen Dinge angeben; die Wände des ersten Ringes sind mit mathematischen Figuren bedeckt, neben denen die zugehörigen Definitionen, Axiome und Propositionen stehen; dann folgen Land- und Seekarten der ganzen Erde, die Alphabete aller Völker mit dem der Sonnenstädter verglichen, und kurze Beschreibungen der Völker, ihres Ursprungs, ihrer Sitten und Gesetze. Auf dem zweiten Ringe sind Abbildungen aller Mineralien, Metalle, Edelsteine zu sehen, und soviel möglich Proben derselben; ferner eine Verzeichnung aller Gewässer auf Erden und der Flüssigkeiten aller Länder, mit Beschreibung ihrer Eigenschaften, und darüber eine lange Reihe von Flaschen, in denen die Weine, Oele und Säfte aufbewahrt werden. Und in gleicher Weise sind die Pflanzen und die Thiere aller Ordnungen abgebildet. Auf den Wänden des sechsten Ringes stehen alle mechanischen

Künste mit ihren Werkzeugen, und die Namen der Erfinder beigeschrieben. Der siebente Ring endlich ist der Geschichte gewidmet und enthält die Bilder der Weisen, der Kriegshelden, der Gesetzgeber der ganzen Welt und aller Zeitalter.

Das ist das Buch, das der Jugend der Sonnenstadt zum Unterricht geboten wird; abtheilungsweise werden sie von Ring zu Ring, von Bild zu Bild geführt. So lernen sie spielend unglaublich viel. Je mehr einer in irgend einem Gebiete menschlichen Wissens und Könnens lernt, desto höher wird er geachtet; mechanische Fertigkeit ist ebenso ehrenvoll als theoretisches Wissen. Sie lachen uns aus, erzählt der Genuese, daß wir die Handwerker für gemeine Leute halten, und diejenigen für edel, welche müßig gehen. Dort gilt der am meisten, der am meisten leistet; je mehr Anstrengung und Selbstverleugnung eine Arbeit kostet, desto höher wird sie geschätzt; für unedel gilt aber gar keinerlei Beschäftigung; denn wie für jedes Glied des Leibes die Function die rechte ist, die dem Ganzen dient, so ist auch die niedrigste Beschäftigung ehrenvoll, wenn sie Beruf ist. Diejenigen, die sich besonders auszeichnen, werden Meister und Lehrer, indem ihnen die Volksversammlung die Leitung einer Werkstätte oder Schule überträgt; und je mehr Wissen einer in sich vereinigt, desto höhere Aemter werden ihm zu Theil. Die Würde des Oberhauptes Sol aber, oder wie er in unserer Sprache heißen würde, Metaphysicus, erreicht Niemand, der nicht alle Geschichten, Sitten und Gesetze aller Völker kennt, die Wissenschaft aller Dinge im

Himmel und auf Erden inne hat, alle Künste, wenn auch nicht der Uebung so doch der Theorie nach, versteht, Mathematiker und Astrolog, vor allem aber Metaphysiker ist. Ein solches Wunder von Talent und Wissen ist so selten, daß man immer lange vorher weiß, wer Metaphysikus werden wird. Er ist es lebenslänglich, dankt aber freiwillig ab, wenn unter den Jüngeren ein Würdigerer heranwächst.

Hat auf diese Weise bei jedem durch die allseitig dargebotene Anregung sein eigenthümliches Talent sich entfaltet, und ist ihm demgemäß sein Beruf angewiesen worden, so tritt er als thätiges Mitglied in die Gemeinde ein, deren Leben in allen Dingen ein gemeinschaftliches, durch die Aufsicht der Beamten strenge geordnetes ist, ein erweitertes Kloster, in welchem Alles nach festgesetzter Regel von Stunde zu Stunde wechselt: kriegerische Uebungen, an denen auch die Weiber theilnehmen, Arbeit in den gemeinschaftlichen Werkstätten, Feldbau, zu dem alle gemeinschaftlich ausziehen. Die Producte der verschiedenen Arbeiten werden in die gemeinschaftlichen Vorrathshäuser abgeliefert, und von da durch die Beamten nach Bedürfniß wieder vertheilt. Die Mahlzeiten sind gemeinschaftlich; der Oberarzt macht den Küchenzettel, die Frauen kochen abwechselnd, die Jugend wartet auf, die obrigkeitlichen Personen bekommen größere Portionen, aber nicht um sie zu verzehren, sondern um von ihrem Ueberflusse fleißigen Schülern einen Bissen mitzutheilen. Alle haben dasselbe, Alle haben genug — so findet kein Neid und keine Eifersucht statt, Alle sind zufrieden und glücklich. Und da Alle arbeiten, so ist es möglich, daß die

für den Lebensunterhalt nöthigen Geschäfte in vier täglichen Stunden vollendet werden, und der Rest des Tages zu Spiel und körperlicher Erholung, zu heiterem Gespräch und geistiger Ausbildung übrig bleibt. So führen sie das vollkommenste Leben, vermeiden zugleich die Uebel, welche die Armuth, und die, welche der Reichthum erzeugt, und haben es erreicht, daß nicht sie den Dingen, sondern die Dinge ihnen dienen. Was die Apostel gewollt, was die Mönchsorden im Kleinen verwirklicht haben, das ist dort die Ordnung der ganzen Gesellschaft.

Noch wird die Rechtspflege des Sonnenstaats geschildert. Alle Streitigkeiten über Mein und Dein, alle Vergehen gegen das Eigenthum fallen von selbst weg. Ungehorsam und Trägheit wird mit körperlicher Züchtigung bestraft; Angriffe auf die Obrigkeit mit augenblicklicher Hinrichtung; Vergehen gegen Leib und Leben der Mitbürger nach dem Grundsatz: Aug' um Auge, Zahn um Zahn. Die Rechtspflege ist schnell, öffentlich, mündlich; es giebt weder Proceßacten noch Advocaten; in drei Tagen muß jeder Rechtsfall durch alle Instanzen hindurch erledigt sein. Für ein Vergehen gegen die Gesetze der Tugend, insbesondere für die Sünde des Stolzes, welche als der allgemeinen Gleichheit am meisten entgegengesetzt die schwerste ist, wird öffentliche Ermahnung oder leichte Buße durch Fasten u. s. w. erkannt, die Sittenrichter sitzen dabei im Umgange des Tempels, jeder unter einer besondern Säule, die den Namen und die Definition der Tugend trägt, gegen welche gefehlt worden ist.

Das Letzte, worüber der Seefahrer zu berichten hat, ist die Religion der Sonnenstädter. Sie verehren Einen Gott, der Macht, Weisheit und Liebe ist, und erklären die Welt aus Sein und Nichtsein; ihr Glaube ist also die Metaphysik Campanella's. Zu diesem Gotte beten sie und feiern ihm Feste. Alle Beamten sind Priester: der Metaphysikus ist der Oberpriester. Die wichtigste religiöse Handlung ist die jährliche Ohrenbeichte, die von unten an durch die ganze Hierarchie der Beamten bis zum Haupte des Staats hinaufgeht, indem jeder seinem zunächst Vorgesetzten sowohl seine eigenen als auch Anderer Sünden bekennt. Der Metaphysicus legt in seinem und Aller Namen eine öffentliche Generalbeichte ab, bringt Gott ein Opfer dar und absolviert darauf das Volk. Das Opfer aber ist nicht wie bei den Heiden ein unfreiwilliges thierisches, sondern freiwillig bietet sich der Frömmste und Heiligste dar. Vollzogen wird das Opfer so, daß dieser mit großer Feierlichkeit auf einer hölzernen Tafel in die oberste Wölbung der Tempelkuppel emporgezogen wird und dort unter Beten und Fasten Gott versöhnt. Dann steigt er wieder herab und wird sehr geehrt; denn Gott will den Tod nicht. Der übrige Gottesdienst ist ein Sonnendienst; denn die Sonne ist ihnen das reinste Bild der Gottheit, darum feiern sie ihren Eintritt in die vier Jahreszeiten mit Gesängen und Tänzen. Die eigentlichen Vermittler aber zwischen der Gottheit und den Menschen sind die Astrologen; vierundzwanzig Priester wohnen fortwährend auf der Kuppel des Tempels, singen Psalmen und beobachten die Sterne, und

sehen so das Zukünftige und Verborgene. Bei ihnen erholt sich Tag für Tag der Metaphysicus Raths.

So, schließt der Bericht, ist der Sonnenstaat beschaffen. Die Sonnenstädter selbst sagen, es werde bald dahin kommen, daß die ganze Welt nach ihrer Weise lebe; sie weissagen eine neue Weltperiode, Buchdruckerkunst, Schießpulver und Magnet sind ihnen die Vorbereitungen zur Vereinigung der Menschheit in Eine Heerde, und der neue Stern in der Cassiopeia bedeutet den Aufgang einer neuen Weltmonarchie mit neuen Gesetzen und neuen Ordnungen.

Gewiß kann Kühnheit der Conception und rücksichtslose Consequenz in der Durchführung des dem Ganzen zu Grunde liegenden Staatsbegriffs dieser Dichtung nicht abgesprochen werden, und ebensowenig darf, zumal in damaliger Zeit, die Größe des Gedankens unterschätzt werden, das reale Wissen, die theoretische und praktische Kenntniß der wirklichen Dinge zur Basis der ganzen Construction zu machen. Campanella hat damit gezeigt, daß er mit wahrhaft divinatorischem Geist die Bedeutung eines Princips erkannte, das eben erst aufgestellt war und nur mit Mühe einen Platz sich zu erobern begann. Der Versuch, alle menschlichen Thätigkeiten überhaupt als ein organisches Ganze zum Zwecke der Selbsterhaltung darzustellen, sie, als auf ihre natürliche Basis, auf die empirische Kenntniß der wirklichen Dinge als der Mittel dieser Selbsterhaltung zu gründen; der Gedanke, die materielle Arbeit nicht blos zur Bedingung, sondern zum eigentlichen Mittelpunkt der allgemeinen Thätigkeit zu machen, und die ganze Organisation des Staats auf einer systematischen Theilung der zu seinem Bestehen nothwendigen Geschäfte und Functionen aufzubauen, so daß die Theilung der Functionen des Staats zusammenfällt mit der Theilung des Wissens von den Gebieten, auf die sie sich beziehen — all' das sind großartige, durchgreifende Gedanken, denen sich die wirkliche Entwicklung des Staatslebens nur allmählich genähert hat, deren Geltung zwar noch jetzt einen Gegenstand des Streites zwischen verschiedenen Auffassungsweisen ausmacht, deren Anerkennung aber stetig zugenommen hat. Es ist für Campanella ganz charakteristisch, daß die im engeren Sinne politischen Fragen über Quelle und Vertheilung der Staatsgewalt und über die Natur des Rechts im Staate bei ihm ganz in den Hintergrund treten; man wird nicht vollkommen klar, ob die Volksversammlung oder der Metaphysicus der eigentliche Träger der Staatsgewalt ist. Aber für seine Anschauung, die das Individuum ganz nur zum Glied des allgemeinen Organismus macht und den persönlichen Willen desselben gar nicht kennt, vielmehr das einzelne Wollen in die selbstlose Unterordnung unter das Allgemeine, in den absolutesten, mönchischen Gehorsam auflöst, war die Basis für eine Entwicklung von Rechtsbegriffen weggenommen, die Construction des Formalen im Staate damit ungemein leicht gemacht, und seine ganze Kraft wendet sich der Betrachtung der materiellen Seite, der realen Unterschiede der Thätigkeiten zu, durch welche die menschliche Gemeinschaft besteht und sich erhält.

Und auf diesem Gebiete wird niemand ohne Staunen

in den Phantasien Campanella's Bestrebungen vorausgeschaut finden, die wir gewöhnt sind als Forderungen der allerneuesten Zeit, als die Ideen der letzten Jahrzehente zu betrachten — Hebung der Arbeit durch ein Allen auf gleiche Weise zugängliches Wissen, das Wissen selbst in der universellsten Anschauung, in der Ausstellung aller Schätze der Natur und Kunst gipfelnd, Anerkennung der gleichen Befähigung und Berechtigung der Frauen zu selbständiger Thätigkeit, Erlösung der Arbeiter aus der erdrückenden Ueberzahl der Arbeitsstunden, um ihnen alle Schätze der Bildung zugänglich zu machen — es genügt an die lebendige Kraft zu erinnern, welche diese Ideen heute haben, um in dem Spiele der Phantasie den genialen Ernst zu erkennen.

Aus dem Grundprincip, daß der wahre Staat nur möglich sei, wenn der Egoismus im Princip unmöglich gemacht und vollkommen vernichtet werde, ergeben sich alle weiteren Consequenzen. Die Aufhebung der Familie und des Eigenthums freilich lag dem Dominicaner, dem Bettelmönche, nicht so gar ferne; und in so anstößiger Weise in den damit zusammenhängenden näheren Ausführungen die Sinnlichkeit des Italieners und seine leichte Schätzung von allerlei Unsittlichkeit hervortritt — seine Aufhebung der Familie ist noch lange nicht die Weibergemeinschaft moderner französischer Socialisten, ist keine Emancipation sinnlicher Lust, sondern die nothwendige Consequenz seiner Ansicht, daß die Erhaltung der Gattung eine Staatsangelegenheit ist. Wollen wir immerhin darin den depravierenden Einfluß der mönchischen Auffassung der geschlechtlichen Beziehungen als blos sinnlicher sehen — so müssen wir auf der anderen Seite Campanella um so mehr Recht widerfahren lassen, daß er in einem der wichtigsten Charakterzüge seines Staats sich über seinen Stand und seine Kirche erhebt, und die großen Ideen der Reformation adoptiert — in der Aufhebung der Priesterschaft als eines besonderen Standes, in der Anerkennung des Adels der Arbeit auch im Gegensatz gegen die geistlichen Privilegien. Er hat unbewußt das allgemeine Priesterthum so gut wie irgend ein Reformator proclamiert; keinerlei besondere Weihe, kein unzerstörbarer Charakter scheidet seine Priester von den Laien aus; ja er ist auf der entgegengesetzten Seite zu weit gegangen, indem lediglich weltliches Wissen, indem diejenige Tüchtigkeit, die zum Beamten befähigt, auch die priesterliche Würde verleiht.

Je revolutionärer nun die Gedanken dieser Schrift sind, je schärfer insbesondere von dieser Seite gegen die Grundlagen der römischen Kirche gerichtet, desto sonderbarer contrastiert damit dem ersten Anscheine nach die Haltung, die er einnimmt, wo er nicht in fabelhaftem Lande einen luftigen Gedankenstaat aufbaut, sondern die Pläne entwickelt, die er in der wirklichen Welt realisiert sehen möchte, und seinen ganzen erfinderischen Scharfsinn aufbietet, um die Möglichkeit ihrer Verwirklichung zu zeigen und die Mittel dazu an die Hand zu geben. Eine Weltmonarchie schwebt ihm vor, welche die spanischen Waffen gründen, deren Oberhaupt aber der Papst sein solle. Alle Völker sollen mit

List oder Gewalt unter ihr vereinigt und damit ein glücklicher Zustand allgemeiner Eintracht und ewigen Friedens geschaffen werden. So wenig denkt er also daran, die allgemeine Gleichheit seines Idealstaats unmittelbar in die Wirklichkeit einzuführen und an die Stelle der bestehenden Ordnungen zu setzen, daß er gerade die conservativsten Mächte der damaligen Welt zur Herrschaft berufen möchte — freilich nur um das Wesen seiner Ideen um so sicherer zu verwirklichen.

Denn die Gedanken, die ihn bei seinen historisch-politischen Phantasieen leiten, sind durchaus aus denselben Grundanschauungen hervorgegangen wie der Sonnenstaat. In der Gemeinschaft der Menschen zum Zwecke der Selbsterhaltung ist die wichtigste Seite der Selbsterhaltung die der geistigen Natur des Menschen, die obersten Güter sind die der Seele. Wo in Beziehung auf diese nicht volle Gemeinschaft herrscht, ist eine wahre Vereinigung unmöglich. Unter den Gütern der Seele aber ist wiederum die Religion das Höchste: Einheit der Religion also die erste Bedingung einer naturgemäßen Gesellschaft. Und da die Religion Gemüth und Willen beherrscht, und Zunge und Waffen, die einzigen Mittel äußerer Macht, von dem Willen abhängen, so ist überall die Religion das Herrschende, und keine andere Macht kann gegen sie etwas ausrichten. Darum ist der geistliche Fürst immer der mächtigste, und wenn er nicht, wie es naturgemäß ist, die weltliche Gewalt selbst in Händen hat, so kann doch keine weltliche Gewalt bestehen, die, statt sich ihm unterzuordnen, sich ihm widersetzt. So

ist also in Wirklichkeit der Papst derjenige, der die Stelle des Großmetaphysikus einnehmen muß, nach göttlicher Ordnung: denn ihm ist das geistliche wie das weltliche Schwert übertragen. Schon bisher ist die Welt nur dadurch leidlich im Frieden erhalten und vor allgemeiner Zerrüttung bewahrt worden, daß wenigstens in beschränktem Gebiete der Papst geistliche und weltliche Herrschaft vereinigte; das goldene Zeitalter wird kommen, wenn er Alles in Allem ist. Dazu hat Gott den Spaniern die neue Welt und ihre Schätze geschenkt, daß sie die Ketzer ausrotten und die Türken verjagen, dann aber sich dem Papste unterwerfen, der aus allen Völkern Europas Ein Ganzes machen, alle Unterschiede der Nationalität ausgleichen und so den reinen Sieg des Geistes darstellen wird. Dann hören alle Uebel auf, aller Streit und Krieg, aller Mangel und alle Noth. Die allgemeine Gütergemeinschaft wird durch den Weltverkehr hergestellt und damit Glück und Zufriedenheit überall begründet.

Aus dieser Ansicht ist es erklärlich, warum Campanella einen so erbitterten Grimm gegen Machiavelli zeigt, ihn als den Inbegriff aller Verkehrtheit, den Feind jeder besseren Zukunft haßt. Freilich nur, sofern dieser alles Heil für Italien in einem weltlichen Fürsten und in den Päpsten die Urheber alles Unheils sieht. Denn sonst hat er von Machiavelli nur zuviel gelernt. Damit nämlich dieser Zustand geschaffen und damit er erhalten werde, giebt Campanella eine Menge detaillierter Rathschläge, theils im Allgemeinen, theils in Hinsicht der einzelnen Länder,

nach denen rücksichtslose Gewalt mit perfidester List sich vereinigen soll. Ueberall leuchten dabei die Ideen des Sonnenstaats durch. Die Gleichheit Aller, die Herrschaft der Verständigsten soll das Ziel aller Gesetze und Verordnungen sein. Besondere Sorgfalt soll den Eheschließungen zugewendet, durch Connubium der verschiedenen Nationen untereinander die Gegensätze ausgeglichen, ein vollkommeneres Geschlecht erzeugt werden. Die Kinder, die für den Dienst des Staats bestimmt sind, will Campanella in großen Seminarien erziehen. Das Institut der Janitscharen leuchtet ihm ein; um Material genug zu gewinnen, kommt es ihm auch auf etwas Polygamie nicht an, oder auf den Raub von Ketzern und Heidenkindern; die vielen Klöster haßt er, weil sie den Zuwachs der Bevölkerung hindern. Den Adel will er als besonderen Stand allmählich zerstören; und auch hier nimmt er es mit den Mitteln nicht allzugenau. Am meisten beschäftigt ihn die Ausrottung der Ketzereien, zumal in Deutschland. Es genügt ihm nicht unter den deutschen Reichsfürsten und Städten Zwietracht zu säen — ein leichtes Geschäft wegen ihrer gegenseitigen Eifersucht, die sie immer argwöhnisch gegeneinander macht; er will die Quelle der Häresie verstopfen und er findet sie in den humanistischen Studien. Wenn es nach ihm gienge, dürfte weder Griechisch noch Hebräisch mehr in Deutschland gelehrt werden. Die deutschen Ingenia sollen ausschließlich mit Mathematik und Naturwissenschaften beschäftigt, die talentvollsten Leute, von denen am meisten zu befürchten ist, wo möglich in die neue Welt geschickt werden, um dort

das südliche Kreuz zu beobachten und die dortigen Naturerscheinungen zu erforschen; vor Allem sollen sie die Philosophie des Telesius und Campanella studieren. Diese ist für die Kirche ungefährlich, sie wird die Geister vor der Versuchung zur Ketzerei bewahren und nützlichen Erfindungen zuwenden.

Wenn wir bedenken, daß alle diese Projecte, durch das Haus Habsburg die katholische Universalmonarchie herzustellen, nur wenige Jahre vor dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges niedergeschrieben sind, daß die Verbindung der katholischen Reichsfürsten in Deutschland sich in eben dem Momente vollzog, in dem der Rath dazu in dem Kerker zu Neapel gegeben wurde, so begreifen wir, daß es sich in der „Spanischen Monarchie" nicht blos um müßige Combinationen eines exaltierten Schwärmers handelt, sondern daß die Art, wie sich in diesem vielumfassenden Kopfe die damalige Weltlage spiegelt, eine tiefere historische Bedeutung beanspruchen kann, daß in den zum Theil mit naiver Unverschämtheit ausgesprochenen Wünschen und Hoffnungen des Dominicaners nur die natürlichen und immer wiederkehrenden Consequenzen eines der Grundgedanken sich enthüllen, aus deren Conflict die Weltgeschichte besteht, des Gedankens, daß nur durch Vernichtung des persönlichen Willens und der individuellen Freiheit eine sittliche Ordnung möglich sei.

Durch eine sonderbare Verkettung von Umständen finden wir die ersten Männer, welche von Campanella's Ideen ergriffen und zur Verbreitung und Weiterbildung derselben angeregt worden sind, in Deutschland, und zwar

mitten in einem ganz protestantischen Lande, in Württemberg. Jener Tobias Adami, der die wichtigsten Manuscripte Campanella's aus Neapel mitgenommen hatte, machte im Jahre 1618, noch ehe er dazu gekommen war mehr als ein kurzes Compendium der Naturphilosophie drucken zu lassen [8]), die Bekanntschaft des gelehrten und schreibseligen Professors der Jurisprudenz in Tübingen, Christoph Besold, und seines Freundes Johann Valentin Andreä, damaligen Diaconus in Vaihingen an der Enz, der als Geistesverwandter Johann Arnd's durch seine unermüdliche Wirksamkeit für ein lebendiges evangelisches Christenthum und ächte, das Herz ergreifende und den ganzen Menschen durchdringende Frömmigkeit sich in der protestantischen Kirchengeschichte ebenso einen ehrenvollen Namen gemacht hat, wie er durch seine lebendige, aus fruchtbarer Phantasie, vielseitiger Auffassungskraft und leichter Beweglichkeit hervorgehende Darstellungsgabe eine Stelle in der Literaturgeschichte einnimmt. Diesen beiden, sowie dem ihnen eng befreundeten Wilhelm von Wenz, Inspector der Prinzen von Sachsen-Altenburg, scheint Adami damals die Manuscripte Campanella's mitgetheilt zu haben; Besold machte sich alsbald an die Uebersetzung der „Spanischen Monarchie“ und gab sie mit einem von ihm selbst geschriebenen, anonymen Anhang heraus; Andreä übersetzte einige Gedichte Campanella's, die in seiner 1619 zu Straßburg erschienenen „Geistlichen Kurtzweil“ veröffentlicht wurden, und ließ sich durch Campanella's Sonnenstaat zu einer Nachbildung desselben reizen, indem er in seiner

Reipublicae christianopolitanae descriptio einen Idealstaat von den Principien seiner protestantisch-frommen Lebensanschauung aus aufstellte. Alles das war schon erschienen, ehe noch Adami 1622 eine Auswahl der Gedichte Campanella's unter dem Titel Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla mit erklärenden Anmerkungen, und 1623 den Sonnenstaat als Theil der Philosophia realis drucken ließ.

Das Gesellschaftsideal des evangelischen Pfarrers steht in einem merkwürdigen Contrast zu den Phantasieen des Mönchs. Es zeigt sich bald, daß das Unternehmen, von dem Standpunkte einer ganz subjectivistischen Frömmigkeit aus, die als Ziel des Lebens nur die Versenkung in die Gnade Christi und die Vorbereitung für die ewige Seligkeit kennt, ein äußeres Gemeinwesen zu gestalten, ein im Princip schwieriges, ja unmögliches ist. Da das irdische Wohlsein und die Fülle irdischer Güter, welche ihm dienen, nicht blos in sich keinen Werth haben, sondern sogar der Frömmigkeit gefährlich sind, so fehlt jeder innere Impuls sich in die materielle Thätigkeit der Arbeit hineinzustürzen; wo das Wissen der Welt eine Thorheit, und Christum kennen und lieben der Inbegriff aller Weisheit ist, fehlt der großartige Drang die ganze Natur wissend und bearbeitend zu beherrschen; die äußeren Ordnungen überhaupt, das ganze Leben im Fleisch ist nur ein nothwendiges Uebel, und Alles wird blos zum Mittel für Uebung der Gottseligkeit, so daß der eintönige Refrain des Ganzen immer die Rückkehr aus der Welt in die Stille des Gemüths,

zum inneren Verkehr mit Gott ist. An die Stelle der Eroberungslust Campanella's tritt die Resignation; und das ganze Gemeinwesen der Christenstadt ist von vorn herein dadurch gelähmt. Es ist die kleinbürgerliche Gemeinde des evangelischen Pfarrers, welche Andreä idealisiert. Sein Staat verhält sich zu dem Campanella's wie Vaihingen an der Enz zu Rom. An die Stelle des Großmetaphysicus mit seinen Fürsten, welche die kosmischen Grundpotenzen repräsentieren, tritt ein Triumvirat eines Theologen, eines Richters und eines Gelehrten, von denen der erste nur zu deutlich an den württembergischen Decan und Stadtpfarrer erinnert, wie ihm denn auch ein Diaconus beigegeben und vor Allem von ihm gerühmt wird, daß er diesen nicht hochmüthig behandle. An die Stelle der großartigen, plastischen Schöpfung des Italieners tritt eine langweilige Allegorie, die Beamten und ihre Frauen sind die personificierten Tugenden einer pietistischen Sittlichkeit; sie haben eigentlich nichts zu thun, als Seelsorge zu treiben. Und langweilig ist auch die Ausführung im Einzelnen, so mannigfaltiges Detail in der Schilderung der Straßen und Häuser, ihrer Einrichtung und der Lebensweise ihrer Bewohner herbeigezogen wird. Selbstverständlich ist Andreä viel weniger radical als Campanella. Die Ehe und die gesonderten Haushaltungen bestehen fort; nur die Gütergemeinschaft hat er von ihm aufgenommen, und den Antheil an der Arbeit und ihren Producten in ähnlicher Weise geordnet. Aber dieser Gedanke tritt bei weitem nicht so in den Mittelpunkt, daß Gütergemeinschaft als Bedingung

eines wahren, seiner Idee entsprechenden Gemeinwesens überhaupt erschiene; sie wird vielmehr unter den moralischen Gesichtspunkt, von dem aus auch Thomas Morus sie betrachtet, gestellt, daß dadurch die Gefahren des Reichthums für den einzelnen abgewendet werden. Es ist die christliche Demuth und Genügsamkeit, welche sie als den einfachsten und eigentlich selbstverständlichen Zustand erscheinen läßt. Dadurch, daß Andreä sie nur unter der Voraussetzung idealer sittlicher Vollkommenheit der Einzelnen einführt, bricht er offenbar der Forderung die Spitze ab, und steht auf einem weit weniger principiellen Standpunkt als Campanella, dem sie Bedingung und Mittel zur wahren Sittlichkeit des Gemeinwesens ist.

So ist der Socialismus der christlichen Republik ein im Grunde sehr harmloser, und hauptsächlich darum merkwürdig, weil er zeigt, wie verborgen selbst einem der offensten Köpfe der sittliche Werth des Eigenthums sein konnte.

Viel weniger harmlos gestalteten sich die Nachwirkungen der politischen Ideen Campanella's auf Andreä's Freund Besold, der sich die „Spanische Monarchie“ zur Bearbeitung genommen hatte. Der eben begonnene Religionskrieg gab der Publication dieses Werkes in Deutschland einen gefährlichen Hintergrund; man mochte wohl denken, es könnte mit der spanischen Weltmonarchie Ernst werden. Zwar hatte Besold in dem Anhang, den er hinzufügte, die Frage aufgeworfen, ob es wohl wünschenswerth sei, daß die ganze christliche Welt von Einem Haupte regiert

werde, hatte viele Gründe für und wider zusammengetragen, und die Antwort schließlich weder auf Ja noch auf Nein gestellt; aber er hatte aus den Zeichen der Zeit wenigstens auf eine große Veränderung hingewiesen, die bevorstehe. Und durfte er, der Lehrer einer protestantischen Universität, eine solche Schrift überhaupt verbreiten? Aber eben in die Zeit, in welcher Besold Campanella's Schriften, und neben ihnen, einer eingewurzelten Neigung seiner in eine innere Phantasiewelt sich vertiefenden Natur folgend, verschiedene Erzeugnisse katholischer Mystik las, fallen die ersten Anzeichen einer beginnenden Hinneigung zum Katholicismus, die in der Stille lange genährt, durch den Verkehr mit Katholiken bestärkt, den zaghaften Mann endlich trieb, vom Himmel selbst die Entscheidung zu fordern, welcher Glaube der wahre sei. Bei einem Heiligenfeste, dem er in Oberschwaben anwohnte, that er, der 24 Jahre in kinderloser Ehe gelebt hatte, das Gelübde, zu Gottes Ehre katholisch zu werden, wenn ihm ein Nachkomme geschenkt würde. Ein Jahr darauf war sein Wunsch erfüllt; am 1. August 1630 trat er heimlich, nach der Nördlinger Schlacht öffentlich zur katholischen Kirche über, und verwandte nun seine großen juristischen Kenntnisse, um dem Haus Württemberg die von ihm eingezogenen Klöster wo möglich wieder zu entreißen, indem er durch eine Documentensammlung sie als unmittelbares Reichsgut darzustellen suchte. So war er denn ein Apostel der „Spanischen Monarchie" geworden; und Campanella, der einmal dem Papste seinen Kopf hatte einsetzen wollen, daß er binnen

Jahresfrist zwei deutsche Fürsten mit ihren Ländern zur Kirche zurückführen werde, konnte sich rühmen, wenigstens zur Bekehrung Eines deutschen Lutheraners mitgewirkt zu haben. Es hat übrigens an Gegenschriften gegen die — oft aufgelegte — „Spanische Monarchie" nicht gefehlt; und der Beredsamkeit Campanella's scholl in einer derselben aus demselben Württemberg das scharfe Wort entgegen: Ehe türkisch als päpstisch.

Wir begnügen uns, auf diese ersten und nächsten Wirkungen der Schriften Campanella's hinzuweisen. Ob und in wieweit sie eine weitergreifende Bedeutung für die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts gehabt, und welcher Zusammenhang zwischen dem Sonnenstaat und den späteren socialistischen Systemen besteht — diese Frage zu beantworten würde eine weitläufigere Untersuchung erfordern, als in einem Rahmen möglich ist, der nur das Bild des kühnen Denkers mit seiner unmittelbaren Umgebung umfassen sollte.

Anmerkungen.

1) Campanella ist in neuerer Zeit in Italien Gegenstand eifriger Nachforschungen geworden. Zuerst erschien Baldachini's Vita e filosofia di Tommaso Campanella 1840—43 mit einem Anhang ungedruckter Briefe (Neue Ausg. 1847). Im Jahre 1845 publicierte Francesco Palermo im Archivio Storico Italiano Tom. IX. p. 405—431 Actenstücke, die sich auf den Hochverrathsproceß Campanella's beziehen; gleichzeitig gab Capialbi in Neapel eine höchst wahrscheinlich von Campanella selbst herrührende Erzählung der Verschwörung und des Processes (Narrazione degli avvenimenti di Calabria) heraus, welche von Francesco Palermo im Archivio Storico (Tom. IX. p. 621—634) gleichfalls abgedruckt wurde. 1848 wurden die Discorsi politici ai principi d'Italia von Gargilli in Neapel herausgegeben. 1854 schrieb Alessandro d'Ancona eine ausführliche Biographie Campanella's als Einleitung zu einer Auswahl seiner Schriften (Opere di Tommaso Campanella, scelte, ordinate ed annotate da Alessandro d'Ancona. 2 voll. Torino 1854). Silvestro Centofanti folgte mit der Veröffentlichung einer Anzahl von Briefen Campanella's im Archivio Storico Ser. III. Tom. IV. p. I. S. 3—40. p. II. S. 58—103; Domenico Berti endlich hat 1878 in der Nuova Antologia eine Biographie Campanella's und in den Schriften der Academie dei Lincei 29 noch unbekannte Briefe desselben nebst einem Katalog seiner Werke veröffentlicht. Dieser Katalog zeigt, daß ein verhältnißmäßig kleiner Theil derselben gedruckt ist; viele mögen noch im Manuscript vorhanden sein; von einigen ist es gewiß.

Die genaueste und vollständigste Arbeit endlich hat 1882 Luigi Amabile veröffentlicht: Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia. Er vereinigt in Band III mit den schon bisher veröffentlichten Documenten eine Reihe von neuen, in verschiedenen Archiven gefundenen Actenstücken und sucht in ausführlicher, wenn auch zuweilen wenig übersichtlicher Erzählung alles zu verwerthen, was sie über Campanella und seine Leidensgenossen enthalten. Nach dem von Amabile gebotenen Material ist die vorstehende Erzählung gegenüber der Darstellung der ersten Ausgabe berichtigt.

2) Campanella versichert zwar einmal (Arch. St. Ser. III. Tom. IV. p. II. S. 640): Non fu mai convinto Campanella nè confesso d'eresia; dem steht aber die bestimmte Angabe des Cardinals Santa Severina (L. Amabile III. S. 251) in einem Briefe an den Bischof von Termole, einen der Richter Campanella's, gegenüber: .. essendo Vostra Signoria ... informata delle altre cause conosciute in questa Santa Inquisitione contra il Campanella, ove abiurò come sospetto vehementemente di heresia l'anno 1591.

3) Nach Amabile's sorgfältiger Untersuchung sind für Campanella besonders belastend die Geständnisse, die Maurizio de Rinaldis, ein guter Katholik, vor seiner Hinrichtung noch auf Drängen seines Beichtvaters zur Entlastung seines Gewissens machte, nachdem er sich bis dahin trotz wiederholter Folter standhaft geweigert hatte, gegen seine Genossen auszusagen. S. Band II. S. 30 ff. des erwähnten Werkes.

4) Nach der Uebersetzung Herders, Sämtl. Werke. Zur Philosophie und Geschichte. Tübingen 1808. 8. Theil. S. 344.

5) Ebenda S. 358.

6) Die von Berti 1878 herausgegebenen Briefe illustrieren vorzugsweise diese letzten, in Paris zugebrachten Lebensjahre Campanellas. Neben immer wiederholten Bitten um Fortgewährung der Pension von 15 Scudi monatlich, die er in Rom bezogen habe, Klagen, daß ihm die von Frankreich ausgesetzte Unterstützung nicht bezahlt werde, füllen sich diese Schreiben an den Papst und verschiedene Cardinäle vorzugsweise theils mit Nachklängen der persönlichen Gegensätze, in welchen er in Rom gestanden war, theils mit der Vertheidigung seiner theologischen Ansichten gegenüber anderen Richtungen, theils mit politischen Aussichten und Hoffnungen. Auch jetzt hat das Bewußtsein, ein Prophet einer bessern Zukunft und ein wichtiges Werkzeug der Förderung der päpstlichen Macht zu sein, den unruhigen Greis noch nicht verlassen.

7) Ecloga in portentosam nativitatem Delphini Galliae. Paris 1639.

8) Prodromus Philosophiæ instaurandæ, id est Dissertationis de Natura Compendium secundum vera Principia, ex scriptis Thomæ Campanellæ præmissum. Francofurti 1617.

Johannes Kepler.

Vortrag, am 18. Januar 1867 in Tübingen gehalten.

Vor wenigen Wochen ist das eherne Bild Johannes Keplers in Nürnberg aus der Form hervorgegangen. Sitzend hat ihn der Künstler dargestellt, den Arm auf den Himmelsglobus gestützt, eine Zeichnung der Planetenbahnen in der einen, den Zirkel in der andern Hand, den Kopf mit dem mageren feingeschnittenen Gesicht zurückgelegt, das Auge nach dem Himmel gerichtet. Am 15. Mai des nächsten Jahres, dem zweihundert und fünfzigsten Jahrestage der Entdeckung, auf die Jahrzehnte lang all' sein Sinnen und Rechnen gerichtet war, soll in seinem Geburtsorte Weil der Stadt das Denkmal enthüllt werden [1]. Es wird eine wehmüthige Feier für uns sein, wenn er so wieder in seine alte Heimath einzieht, der im Leben so viel umhergeworfen ward, der einsam und verlassen auf der Reise gestorben, und dessen frisches Grab von den Trümmern einer im Bruderkriege erstürmten deutschen Stadt verschüttet worden ist. All' das tiefe Elend, das die unglückseligste Zeit unseres Vaterlandes, das jene heute noch nicht ganz ausgefochtenen Kämpfe über das Leben dieses großen und edeln Mannes gebracht haben, tritt uns vor die Seele

wenn wir zusehen, wie er, für dessen Streben in den engen Grenzen seiner Heimath kein Raum war, Herren dienen mußte, die seinen Glauben verfolgten und das Land seiner Geburt und seiner Jugend bekriegten, wie er, während er im Kampfe mit der täglichen Noth sich aufrieb, von dem engherzigen Eifer selbst derer sich verkannt sah, denen er innerlich zugehörte.

Aber es wäre Unrecht, wenn wir nur dieser bitteren Stimmung in uns Raum geben wollten. Seien wir lieber stolz darauf, daß in all diesem Elend ein deutscher Mann innerlich frei und unbeirrt sich selbst treu blieb, daß er unter den widrigsten Verhältnissen sein hohes wissenschaftliches Ziel unverrückt festhielt und alle Kraft seines elastischen Geistes aufbot, es zu erreichen, ja noch mehr, daß er trotzdem den Glauben an Deutschland nicht verlor und weder Italien noch England ihn verlocken konnten, sein Vaterland aufzugeben. So lange Deutschland ihn nicht verstoße, antwortete er, wolle und könne er ihm nicht untreu werden; er sei ein Deutscher, als Deutscher unter Deutschen aufgewachsen, nur im Gebiete deutscher Sitte, nur in der Luft deutscher Geistesfreiheit wolle er leben. Und in ganz besonderem Sinne darf Tübingen mit Stolz seiner gedenken. „Denn er war unser". Hier hatte er seine wahre Heimath: hieher, wo seine geistigen Väter lebten, wandten sich in guten wie in bösen Tagen seine Blicke; hieher theilte er die Entwürfe seiner Arbeiten mit; hieher berichtete er über den Fortgang seiner Entdeckungen; hier holte er Rath und bat um Hülfe; lange Zeit dachte

er hier ein sicheres Asyl zu finden, wenn er draußen verstoßen würde. Und wenn auch die Alma Mater nicht immer gleich freundlich gegen ihn gesinnt war und zuweilen recht stiefmütterliche Anwandlungen hatte, sie hat ihn doch immer als ihren Sohn erkannt und an entscheidenden Punkten seines Lebens sich warm und kräftig seiner angenommen. Uns vor Allem also geziemt es, sein Andenken unter uns lebendig zu erhalten, und während, wie billig, die Stadt seiner leiblichen Geburt die äußere Form des Mannes sich zur Anschauung bringt, werden wir die Züge seiner innern Eigenthümlichkeit zu betrachten und das Bild seines Geistes unter uns aufzurichten suchen.

In des heiligen römischen Reiches Stadt Weil ist Johannes Kepler am 27. December 1571 geboren. Seine Familie gehörte ihr ursprünglich nicht an. Ein altes edles Geschlecht waren die Kepler in früheren Jahrhunderten meist als Kriegsmänner in kaiserlichen Diensten gestanden; wie ein italienischer Graf dem Enkel mit seinem Stammbaum imponieren will, hält er ihm mit feinem Humor entgegen, sein Ahnherr habe den Römerzug Kaiser Sigmund's mitgemacht und sei auf der Tiberbrücke zum Ritter geschlagen worden. Kepler's Urgroßvater focht unter Carl V. die Schlacht von Pavia mit, seine vier Söhne dienten unter Ferdinand I. Von Nürnberg kam die verarmte, wieder bürgerlich gewordene Familie nach Weil, wo Kepler's Großvater, Sebald, Bürgermeister war, wo auch sein Vater Heinrich sich zuerst häuslich niederließ. Aber in diesem schlug die alte Art seines Geschlechtes

wieder durch. Kaum ein paar Jahre verheirathet — er hatte sich eben in Leonberg angekauft — ließ er Weib und Kinder zurück und zog den Fahnen Herzog Alba's in die Niederlande nach; die Frau folgte ihm ins Lager, die Kinder blieben unter der Obhut des Großvaters. Einige Zeit später kehrte das Paar wieder zurück und der Vater betrieb eine Dorfwirthschaft; aber es ließ ihn nicht, er zog aufs Neue in den Krieg und ist nicht wiedergekommen. Die Jugend des Erstgeborenen war so eine ziemlich verwahrloste; oft mußte er aufs Feld statt in die Schule; ein Junge von schlechtesten Sitten sei er gewesen, lautet sein eigenes Geständniß. Dreizehn Jahre alt wurde er in eine württembergische Klosterschule aufgenommen und damit erst begann ein regelmäßiger Unterricht. Ueber Kloster Adelberg und Maulbronn führte ihn der Weg nach Tübingen. Im September 1589 zog er als herzoglicher Stipendiat in das alte Augustinerkloster ein. Sein hiesiges Leben und Studieren unterschied sich in nichts von dem seiner Studiengenossen; er machte seine zwei philosophischen Jahre durch, wurde Magister der freien Künste, studierte Theologie, nahm an den Predigtübungen Antheil und bestand seine halbjährlichen Prüfungen wie alle Anderen. In den Zeugnißlisten des Stiftes steht Johannes Kepler von Leonberg fast durchaus mit den höchsten Nummern, „ist auch sonst sehr fleißig“, lautet einmal der Beisatz; nur in der Predigt scheint er sich weniger ausgezeichnet zu haben. In den Verzeichnissen der Strafen fehlt er, und wir wissen von ihm selbst, daß er trotz seinem lebhaften Tempera-

mente und seiner Neigung zu witzigem Scherz zurückgezogen lebte und die Gesellschaft mied; sein einziger Ehrgeiz war, es im Fleiße seinem Lehrer Martin Crusius gleich zu thun, dem unermüdlichsten Sammler und Schreiber, der je auf einem Tübinger Katheder gesessen ist. Kein Wunder, wenn die Eifersucht strebsamer Kameraden seiner reizbaren Natur und seiner schlagfertigen Zunge gegenüber zu mancher Reibung führte und wenn der zeitgeizige Student, der immer und immer wieder ungeduldig Stille verlangte, den Anderen zuweilen lästig wurde. Zum Theil war es Sparsamkeit, die ihn zu eingezogenem Leben nöthigte. Von Hause bekam er nichts, er war auf die jährlichen sechs Gulden angewiesen, welche die Stipendiaten vom Herzog erhielten, und auch wenn wir erfahren, daß die Verköstigung eines damaligen Stipendiaten 18 bis 19 Gulden jährlich kostete, werden wir ihm doch glauben, wenn er in einer noch vorhandenen Bittschrift um ein Weilerstädter Stipendium versichert, daß mit sechs Gulden kaum Schuster, Flickschneider und Wäscherin zu bestreiten sei und er nicht wisse, woher Kleider und Bücher nehmen. Der Senat hatte ein Einsehen, er empfahl ihn, „weil er dermaßen eines fürtrefflichen und herrlichen ingenii sei, daß seinethalben etwas Sonderliches zu hoffen“.

Wir sind neugierig, zu erfahren, worauf sich sein vielversprechender Fleiß damals richtete. Aus der anschaulichen Schilderung des ganzen Stiftslebens von Nicodemus Frischlin, der nicht lange vorher das Stipen-

dium durchlaufen hatte, und den damals gebrauchten Lehrbüchern vermögen wir uns annähernd ein Bild gerade von den Studien zu machen, die für Kepler's Zukunft die wichtigsten waren. Im ersten Jahre wurden Classiker gelesen und Stilübungen gemacht; wie eifrig er dabei gewesen, beweisen die zahlreichen classischen Citate in seinen Schriften, sowie sein lebendiges, fließendes und gewandtes Latein. Dann folgten die philosophischen Disciplinen, Logik, Ethik, Physik, Mathematik und Astronomie. Logik hörte er vielleicht nach einer in Frage und Antwort abgefaßten Umschreibung der Aristotelischen Schriften bei jenem Veit Müller, der seine bescheidenen Verdienste um die Wissenschaft durch die weit größeren ergänzte, die er sich durch eine reiche Stiftung um die Jünger der Wissenschaft erwarb; kräftigere Anregung erfuhr er von Andreas Planer, Professor der Philosophie und Medicin, der ihn, ohne Zweifel nach ähnlicher Methode, in die Aristotelische Naturphilosophie einführte; am engsten schloß er sich an Michael Mästlin an, den ausgezeichneten Lehrer der Mathematik und Astronomie. Da arbeitete er Mästlin's eben herausgekommenes, ausdrücklich für die Stipendiaten bestimmtes Lehrbuch der Astronomie durch, das die Grundzüge der gesammten damaligen theoretischen Astronomie umfaßte, wie wir uns überhaupt wundern, in welchem Umfange damals Mathematik und Naturkunde im Tübinger Stipendium gelehrt und gelernt wurden. Vielleicht wurde er auch schon jetzt nebenher mit der Astrologie bekannt. Der nüchterne Mästlin gab sich nicht damit ab;

ein um so eifrigerer Verehrer derselben war der Ephorus, unter dem Kepler stand, Samuel Heiland, eine weit gesuchte Autorität, wenn es galt, die Nativität zu stellen.

Aber was er hörte, war die kleinere Hälfte seines Studiums. Von früher Jugend an war er gewöhnt, in Allem, was er betrieb, seinen eigenen Weg zu gehen, selbst zu forschen und sich in der Lösung selbstgewählter Aufgaben zu versuchen. Das Erfinden zog ihn mehr an als das Lernen; aus der gewohnten Bahn herauszugehen, war ihm Bedürfniß. Hat er lateinische Gedichte zu machen, so wählt er schwierige und seltene Versmaße, für seine Aufsätze paradoxe Themata; einmal stellte er den Satz auf, es sollte Französisch statt Griechisch in den Schulen gelehrt werden; ein andermal behandelte er jenes Rousseau'sche Thema, daß die Ausbildung der Wissenschaften den Staaten den Untergang bereite [2]). In der Mathematik zumal bohrt er immer für sich dem Unterrichte voran und entdeckt auch das längst Bekannte von Neuem.

Doch war es nach seinem eigenen wiederholten Zeugnisse nicht die Mathematik, die ihn auf der Universität am lebhaftesten beschäftigte, sondern die Philosophie. „Sobald ich Altershalben die Reize der Philosophie kennen lernen konnte, umfaßte ich sie in ihrer Gesammtheit mit der größten Begierde, während ich um die Astronomie im Besondern mich nicht eben viel bekümmerte" [3]). Doch zog ihn die Ethik am wenigsten, die Naturphilosophie am meisten an. Mit wahrem Heißhunger warf er sich auf diejenigen philosophischen Schriften, von denen er Aufschluß

über die Natur der Dinge und die Gründe der Erscheinungen erwartete, unter den Alten auf Aristoteles, den er in der Ursprache las, unter den Neueren auf Julius Cäsar Scaliger, der eben damals die Aristotelische Lehre gegen die phantastischen Speculationen eines Cardanus vertheidigte und in einem dicken vielgelesenen Bande über alle möglichen Fragen seine philosophischen Erklärungen abgab. Nach seiner Art fing Kepler an, sich seine eigenen Ideen zu machen über Himmel und Erde, über die lebendige und die todte Welt; Gedanken drängten sich auf Gedanken, Entwürfe auf Entwürfe; es war ihm der höchste Genuß, über den Bau der Welt und die in ihr wirksamen Kräfte zu speculieren.

Die theologischen Semester drängten diese Ideen in den Hintergrund. Die Studienjahre neigten ihrem Ende zu und Kepler war bald reif für den Eintritt in's kirchliche Amt, als ihm im Januar 1594 durch den Kanzler Heerbrand im Namen der steirischen Stände der Antrag gemacht wurde, eine Lehrstelle der Mathematik und Ethik an dem Gymnasium zu Graz zu übernehmen. Kepler selbst hatte keine große Lust. Er traute sich nicht die nöthigen mathematischen Kenntnisse zu; sein Großvater und seine übrigen Verwandten hätten ihn gern als Pfarrer gesehen; er selbst hielt ein kirchliches Amt für eine weit glänzendere und begehrenswerthere Stellung als den Dienst des Schulmannes, dem zugleich das Kalendermachen oblag. In seiner Unschlüssigkeit wandte er sich an die theologische Facultät, sie sollte Vaterstelle an ihm vertreten und ihm

rathen. Ihr Zuspruch entschied. „Der Rath meiner Lehrer", sagt er, „stieß mich hinaus". Doch behielt er sich ausdrücklich den Wiedereintritt in den württembergischen Kirchendienst vor. Der Schutz der Facultät begleitete ihn, als er, wenig über 22 Jahre alt, im April 1594 mit entlehntem Reisegelde nach Steiermark wanderte; nicht nur trug er Empfehlungsbriefe an den Vorstand der zahlreichen evangelischen Gemeinden Steiermarks, einen geborenen Württemberger, Wilhelm Zimmermann, bei sich; ein anderes Schreiben aus der Heimath sorgte wahrhaft mütterlich für seine Zukunft, indem es eine passende Frau für ihn vorschlug — er nennt es wenig dankbar einen Uriasbrief. Drei Jahre später heirathete er eine begüterte Wittwe in Graz, Barbara Müller von Mühleck.

In Graz erst begann er sich der Mathematik und Astronomie vorzugsweise zuzuwenden. Das Ziel aber, das er sich steckte, und der Weg, den er einschlug, war durch seine philosophische Bildung bestimmt. Zeitlebens hat er die Astronomie als einen Theil der Philosophie festgehalten; eine Gesammtansicht über die Welt, über die in ihr wirksamen allgemeinen Kräfte und die letzten Ursachen der Erscheinung wollte er gewinnen; die beobachtende und rechnende Astronomie waren ihm nur Mittel für den höheren und umfassenderen Zweck. Sie lehren nur das, was ist, erkennen; aber die Wissenschaft soll einsehen, daß und warum es so sein muß, soll es als nothwendig und vernünftig verstehen, aus dem Wesen Gottes als seinem letzten Grunde begreifen.

Was er an Voraussetzungen für die Lösung dieser Aufgabe mitbrachte, waren weit verbreitete Ansichten einer Zeit, die fast ausschließlich noch von dem reichen Gedankenschatze lebte, den die Griechen hinterlassen hatten. Aristoteles vor Allem, das Wunder der Natur, wie ihn Planer auf dem Titel eines Werkes nennt, neben ihm Platon und Pythagoras waren die Quellen, aus denen eben damals mit neuer Begeisterung die europäische Welt schöpfte. Der Grundgedanke der Naturerklärung, den Kepler aus seinen Studien in sich aufgenommen hatte, war der, alle Bewegung der an sich trägen und todten Materie aus den ihr inwohnenden, auf verschiedenen Stufen der Entwicklung stehenden, seelen- und geistartigen Mächten abzuleiten. Die Bewegung des Himmels ist das Werk himmlischer Intelligenzen, die seine Sphären im Kreise führen; alle organische Bildungs- und Gestaltungskraft ist die Aeußerung der innern Lebendigkeit der Erdseele; Maß und Gesetz, Ordnung und Form scheinen nicht anders erklärbar als aus solchen geistigen Kräften, die, gegenseitig von einander wissend und einer Empfindung ihrer gegenseitigen Einflüsse fähig, die Bewegungen der ihnen unterworfenen Körper diesen Empfindungen gemäß bestimmen. Dieses allgemeine Leben des Alls sagte seiner dichterischen Phantasie zu; auch er hätte es nicht ertragen, in dem allbelebenden Gestirn nur einen seelenlosen Feuerball zu sehen.

Nach einer andern Seite war er mit der herrschenden

Ansicht im Widerspruch. Die Schule hielt die Lehre des Aristoteles auch hinsichtlich der Anordnung des Weltbaues fest. Die Erde ruht im Mittelpunkte des Weltalls, dieses selbst stellt eine unermeßliche Kugel vor, die aus vielen sich einschließenden Schalen einer vollkommen durchsichtigen, krystallhellen Materie besteht; die äußerste dieser Schalen, die Sphäre der Fixsterne, ist der Sitz der ewigen Bewegung des Himmels, vermöge deren er Tag um Tag einmal sich um die Erde schwingt. Die inneren Schalen tragen in sich befestigt der Reihe nach die Planeten, die Sonne, den Mond, die außer der täglichen Umdrehung, an der sie Theil nehmen, noch ihre eigenen Bewegungen haben. Da von uralter Zeit her feststand, daß so vollkommene Wesen wie der Himmel und seine Gestirne nur in der vollkommensten Linie, dem Kreise, und in diesem nur gleichmäßig sich bewegen können, so hatte man, um die Ungleichheiten der Planetenbewegungen, ihre Stillstände und Rückläufe zu erklären, der ineinander geschachtelten Schalen immer mehr und mehr angenommen; schon Aristoteles hatte über 50 solcher „Zwiebelhäute" gezählt. Zwar hatte die spätere griechische Astronomie den immer mehr verwickelten Apparat der Sphären einigermaßen zu vereinfachen gesucht, indem sie die Theorie der Epicykeln einführte, nach der die Bahn der Planeten dem Wege einer langsam im Kreise geschwungenen Fackel gleicht, deren Träger selbst im Kreise herumgeht. Für die gewöhnliche Ansicht verband sich die Theorie der Epicykeln mit der Ansicht von den festen Sphären. Es konnte nichts Verwickelteres geben als die Bewegungen dieser Sphären, die theils mit einander, theils gegeneinander mit verschiedener Geschwindigkeit sich drehen. Bekannt ist jene Aeußerung des Königs Alfons von Castilien, als ihm seine Astronomen die Anordnung des Weltsystems und seiner Bewegungen auseinandersetzten: Wenn der Schöpfer mich um Rath gefragt hätte, so würde die Welt in besserer Ordnung sein.

Wohl hatte schon vor einem halben Jahrhundert Copernicus, durch einzelne Stellen der Alten besonders über die Ansichten der Pythagoreer angeregt, seine weit einfachere Theorie aufgestellt, aber nur Wenige stimmten ihm bei und kaum Einer wagte es, sich zu dem abenteuerlichen Gedanken zu bekennen, daß die Erde sich bewege. Während Kepler seine Studien machte, war Giordano Bruno als Apostel des Copernicanischen Systems von Ort zu Ort gezogen, aber seine Lehre war den Theologen ein Aergerniß und den Philosophen eine Thorheit; in Oxford hatte er in öffentlicher Disputation hören müssen, nur ein Narr könne der Ansicht von Jahrtausenden widersprechen. Kepler's Lehrer Mästlin war von der Wahrheit der neuen Lehre überzeugt; er soll es gewesen sein, der Galilei dazu bekehrte; er hatte in einer Schrift über den Kometen des Jahres 1577 die Hypothese des Copernicus als diejenige bezeichnet, die allein seine Bewegung zu erklären vermöge [4]), aber sein Lehrbuch der Astronomie verräth es mit keinem Laute, sondern zeigt, säuberlich gezeichnet, abwechselnd in dunkler und heller Schattierung die bald dickeren, bald dünneren Schalen des Himmels. Nur ne-

benher machte Mästlin seine Schüler mit Copernicus bekannt; es wurde Kepler später einmal als große Neuigkeit geschrieben, Mästlin habe sich das Herz gefaßt, in offener Vorlesung sich für einen Copernicaner zu erklären. Kaum weniger ängstlich war damals noch Galilei; schon hatte er eine Widerlegung der herrschenden Lehre im Pulte liegen, aber er wagte sich nicht damit hervor, er fürchtete das allgemeine Hohngelächter, das ihn empfangen würde [5]).

Eine solche Rücksicht kannte Kepler nicht. Er hat sich von Anfang an offen als Copernicaner bekannt, und schon als Student in Tübingen das neue System in mancher Disputation verfochten [6]). Aber mit einem Fuße stand er doch noch auf dem alten Boden. Die Welt als Ganzes war ihm nach wie vor eine Kugel; die Fixsternsphäre war ihm stehen geblieben, wie die Umfassungsmauer eines Gebäudes, dessen innere Einrichtung nur geändert worden ist. Wenn er hörte, daß Bruno die Unendlichkeit der Welt lehre, die Fixsterne für Sonnen und die Sonne für einen unter den unzähligen, in unermeßlichen Entfernungen zerstreuten Fixsternen erkläre, deren jeder eine ähnliche Planetenwelt um sich habe, so wurde ihm schwindlig; ein geheimer Schauer ergreift ihn, daß er in einem unendlichen Raume irren soll, der keine Mitte, der gar keinen bestimmten Ort mehr hat. Nein, die Fixsterne bilden, dicht aneinander gedrängt, eine Art von Schale, die einen ungeheuren, mit Aether erfüllten Hohlraum umschließt, in dessen Mitte die Sonne als der feste Mittelpunkt der Welt ruht [7]).

Diese Ansicht vom Bau der Welt und seine Auffassung von dem Wesen der wirksamen Kräfte waren die Voraussetzungen, mit denen Kepler an seine astronomischen Forschungen herantrat; was ihn weiter führte, war sein philosophischer Trieb. Copernicus schien ihm noch nicht Alles gethan zu haben, wenn er zeigte, wie leicht und einfach von seiner Voraussetzung aus alle scheinbaren Bewegungen der Gestirne sich erklären lassen; es mußte gezeigt werden, daß aus Vernunftgründen diese Weltansicht nothwendig sei. Wenn nur Aristoteles lebte! Er würde sicher von Copernicus sich überzeugen lassen und auch die Gründe finden, warum es so sein müsse. Nun unternahm er, was Aristoteles nicht mehr konnte. Was ihm neben der allgemeinen Anordnung des Weltalls noch besonders einer philosophischen Begründung bedürftig schien, waren die scheinbar unregelmäßigen Abstände der Planeten von einander und das unklare Verhältniß ihrer Geschwindigkeiten zu diesen Abständen. Kaum in Graz angekommen, warf er sich mit aller Kraft auf dieses Problem, versuchte eine Erklärung nach der andern; endlich war ihm ein Licht aufgegangen und er schrieb sein Mysterium cosmographicum, sein Geheimniß des Weltbaues.

Das Weltall muß in seinen räumlichen Verhältnissen ein Abbild der Vollkommenheit des Schöpfers und ein Ausdruck seiner ewigen Ideen sein. Die vollkommenste Figur ist die Kugelfläche, die überall sich selbst gleich ist; in ihrer Entstehung aus dem nach allen Seiten gleichmäßig sich erweiternden Punkt bildet sie

die Schöpferthätigkeit Gottes ab, während das Verhältniß des erzeugenden Punktes, der erzeugten Fläche und des Zwischenraumes zwischen beiden ein Symbol der Dreieinigkeit ist. Darum muß das Ganze die Kugelgestalt haben; im Mittelpunkt ruht die Sonne, welche durch ihr nach allen Seiten ausstrahlendes Licht die Ausbreitung des Raumes selbst versinnlicht. Ist für das Ganze die krumme Fläche maßgebend, so müssen die einzelnen Theile nach den geradlinigen Gebilden mit ebenen Flächen geschaffen sein. Unter diesen aber sind die vollkommensten die fünf Körper, welche lauter gleiche Flächen mit gleichen Seiten und gleichen Winkeln haben, jene regulären Körper, welche schon Pythagoras, aller Copernicaner Großvater, für die Grundformen der Welt erklärte, denen Platon hohe Bedeutung beilegte, um deren willen allein Euklid seine Geometrie geschrieben hat. Nach ihnen ist denn auch das Planetensystem geordnet. Wenn wir in eine Kugelfläche, auf der die Bahn des Saturn liegt, einen Würfel so hineinstellen, daß seine Ecken eben die Kugel berühren, und dann in den Innenraum dieses Würfels ein zweite kleinere Kugel schieben, welche die Mittelpunkte seiner Seiten berührt, so liegt auf dieser die Bahn des Jupiter; schieben wir in die zweite Kugel den zweiten regulären Körper, die dreiseitige Pyramide, und in diese eine dritte Kugel, so gelangen wir auf dieselbe Weise zur Bahn des Mars, und so fort bis zum innersten Planeten, dem Mercur. So ist die Sechszahl der Planeten und das Verhältniß ihrer Abstände voneinander darum nothwendig, weil die Gottheit nach den ewigen Ideen der Geometrie die Welt geschaffen hat; denn ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ, die Gottheit denkt ewig Geometrie.

Mit hoher Begeisterung erfüllt ihn diese Entdeckung. Er hat das Geheimniß der göttlichen Schöpfung errathen, er hat die Vermuthung des Copernicus aus den höchsten Gründen bestätigt. Ungern hat er die Theologie verlassen; siehe da, auch als Astronom ist er Theologe geblieben, ein Priester des höchsten Gottes, ein Ausleger des Buchs der Natur. Er schließt sein Werk mit einem Hymnus an den Schöpfer [8]).

In der Freude seines Herzens schickte er das Manuscript nach Tübingen und bat um ein Gutachten des Senats. Mästlin legte diesem einen Bericht vor, worin er mit sichtbarem Stolze auf die Erstlingsthat seines Lieblingsschülers die glückliche Entdeckung rühmt, die erlauben werde, die unsicheren Beobachtungen nach einem festen apriorischen Principe zu prüfen und zu corrigieren; der Senat gratuliert einstimmig dem Verfasser, empfiehlt ihm einige Aenderungen und fordert ihn auf, die Schrift herauszugeben. Unter Mästlin's Aufsicht wird sie in Tübingen gedruckt, Mästlin selbst tritt an den Setzkasten, damit der unerfahrene Setzer nicht so viele Fehler mache; er schreibt die Vorrede, in der er dem Zeitalter zu einer Entdeckung Glück wünscht, welche die Astronomie reformieren werde.

So ist denn unter den Auspicien der Universität Tübingen Kepler in die gelehrte Welt eingetreten. Seine Zukunft war damit entschieden, und mit seiner Zukunft auch die seiner Wissenschaft.

Erst jetzt nämlich fühlte er sich seines Berufes sicher; seine Entdeckung auszubauen und zu vollenden, setzte er sich zur Aufgabe seines Lebens; von einem geistlichen Amte wollte er nichts mehr wissen; es wäre eine Qual für ihn, mit dem Bewußtsein, das er in sich trage, in diese engen Schranken sich einschließen zu lassen. Sein Plan ist kein geringerer, als der Naturphilosophie des Aristoteles eine neue entgegenzusetzen, einen Kosmos zu schreiben, der den ganzen Weltbau darstellt und aus seinen letzten Gründen erklärt[9]). Während er schon den Plan entwarf und sich besann, was er Alles dazu lesen müsse, kamen die Rückwirkungen seines Buches von außen an ihn heran. Von Padua her begrüßte ihn Galilei als Kampfgenossen; vom hohen Norden lief ein Brief des ersten Astronomen der damaligen Welt ein, des Dänen Tycho Brahe, der, eben im Begriff aus Dänemark zu Kaiser Rudolf nach Prag überzusiedeln, ihm seine Hülfe verhieß und ihn zu sich einlud. Die eben ausbrechende hinterlistige und grausame Protestantenverfolgung in Steiermark, die ihn einige Zeit nach Ungarn gescheucht hatte, beschleunigte seinen Entschluß; er zog nach Prag, um Tycho's Gehülfe zu sein. Freilich mit der Richtung, die der junge Mathematiker genommen, war Tycho nicht einverstanden, sie war ihm zu philosophisch, zu speculativ, die Beobachtungen seien die Hauptsache; erst wenn er die Uebereinstimmung seiner Hypothesen auch mit den Tychonischen Beobachtungen bewiesen habe, werde er ihm glauben. Noch mehr nahm es Tycho seinem Assistenten übel,

daß er sich nicht zur Tychonischen Ansicht bekehren wollte, welche die Erde ruhen und die Sonne als Mittelpunkt der Planetenbahnen um sie kreisen ließ; es kam zu heftigen Scenen, mit Mühe wurde eine Aussöhnung zu Stande gebracht, — da starb Tycho schon im nächsten Jahre, Kepler wurde von Rudolf als Kaiserlicher Majestät Mathematiker berufen und sah nun im Bereich seiner Hand den kostbarsten Schatz, den die Welt für ihn hatte, die fünfunddreißigjährigen Beobachtungen Tycho's, die an Zahl, Zuverlässigkeit und Genauigkeit alle früheren weitaus übertrafen — leider gehütet von der Eifersucht, dem Mißtrauen und der Habgier der Tychonischen Erben. Nur nach und nach gelangte er in den Besitz der kostbaren Manuscripte; um so eifriger arbeitete er, sie zu verwerthen.

Die Arbeit, die er jetzt begann, um die von Copernicus aufgestellten Gesetze der Planetenbewegungen nach den Tychonischen Beobachtungen zunächst in Beziehung auf den Planeten Mars zu berichtigen, wird für alle Zeiten ein glänzendes Denkmal seines Genies und seiner unvergleichlichen mathematischen Erfindungsgabe, ein noch ehrenvolleres seines Fleißes und seiner Gewissenhaftigkeit sein. Zwar den ersten glücklichen Griff, der über das Gelingen des ganzen Unternehmens entschied, hatte ihn seine philosophische Speculation thun lassen; ist die Sonne wirklich der Centralkörper der Welt, so, schloß er, muß sie eine innere Beziehung zu den Bahnen der Planeten haben, und ihre Bewegungen können nur verstanden werden, wenn ihr jeweiliger Ort mit der wirklichen Lage der Sonne und

nicht, wie es früher geschehen war, mit einem blos fingierten Punkte, dem sogenannten mittleren Orte der Sonne, verglichen wird. Aber noch schlug eine Voraussetzung um die andere fehl; er kam von dem Gedanken nicht los, die Planeten müßten sich in Kreisen mit gleichmäßiger Geschwindigkeit bewegen; der Grundsatz war auch ihm aus philosophischen Gründen so einleuchtend; nichts, sagt er, hat mir mehr Zeit gestohlen. Aber er rechnet unermüdlich weiter, ersinnt immer neue Methoden — endlich, im December 1604, wird es Licht — er rückt der Uebereinstimmung der Rechnung mit der Beobachtung immer näher. Da wird er krank — wenn er jetzt stürbe, wenn die fünfjährige Arbeit umsonst wäre, wenn sie in die unrechten Hände fiele — er kann sich kein herberes Schicksal denken. In dieser Angst nimmt er seine Zuflucht zur Universität Tübingen. In einem erst vor wenigen Tagen aufgefundenen Schreiben vom 12. December 1604 überträgt er dem Senate für den Fall seines Ablebens die Sorge für die Herausgabe seiner Manuscripte und erhält sofort die bereitwillige Zusage von Rector und Senat, daß sie seine Bitte erfüllen wollen [10]).

Doch er genas schnell; die Commentarien über die Bewegung des Mars wurden vollendet und erschienen nach mancher Verzögerung im Jahre 1609. Triumphierend konnte er in der Widmung an Kaiser Rudolf sagen, er bringe ihm den Kriegsgott selbst gefangen, wie einst von Vulcan in unsichtbaren Banden gefesselt, aber diesmal für ewige Zeiten, in dem ehernen Netze der Zahlen.

Die Geschichte der Astronomie führt als das große Ergebniß dieses Werkes die sogenannten zwei ersten Kepler'schen Gesetze auf, welche die Grundlage aller folgenden Entwicklung geworden sind: 1) die Planeten bewegen sich nicht in Kreisen, sondern in Ellipsen, in deren einem Brennpunkte die Sonne steht; 2) sie bewegen sich mit ungleicher Geschwindigkeit, und zwar so, daß die vom Planeten nach der Sonne gezogene Linie in gleichen Zeiten gleiche Flächen beschreibt. Aber es wäre ganz gegen den Sinn gewesen, in dem er die Aufgabe der Astronomie auffaßte, hätte er sich so auf die bloße Feststellung der Bahn und der Geschwindigkeit beschränkt. Die Erkenntniß der Ursachen war ihm das Wichtigste. Was ist die Kraft, welche die Planeten bewegt? Woher die Beschleunigung in der Sonnennähe, die Verzögerung in der Sonnenferne? Warum bewegen sich die entfernteren Planeten langsamer als die näheren?

Newton

In früheren Zeiten hatte er unter dem Einfluß seiner philosophischen Studien jedem Planeten eine Seele zugeschrieben, deren geometrischer Instinct die regelmäßige Bahn herausfinde, wie der Instinct der Biene die sechsseitige Zelle baue, deren unermüdliche Lebenskraft den trägen Körper nicht rasten lasse. Wies doch auf eine solche Seele schon die innere Wärme des Erdkörpers hin, die er nur mit der Lebenswärme des thierischen Leibes vergleichen konnte; zeigte sich ihm doch in dem fortwährenden Einsaugen von Wasser und Ausathmen von Dünsten, in der fortwährenden innern Bildung von Metalladern, von Kry-

stallen, von Lava ein Lebensproceß, der nach allen Seiten dem thierischen gleicht. Allein je weiter er diesen Gedanken entwickelt, desto weniger kann er die Bewegung der Planeten im Raume begreifen. Wenn er sich vorstellt, daß auf jedem Punkte ihrer Bahn die Seele des Planeten wissen müßte, ob sie schnell oder langsam, in stärkerer oder schwächerer Krümmung ihren Weg durchwandern soll, wenn er sich besinnt, wie sie denn es anfangen müßte, in dem leeren Weltraum, wo keine Marksteine und Meilenzeiger sind, in jedem Augenblick ihre Lage und ihre Entfernung von der Sonne zu kennen, da scheint es ihm unmöglich, aus Kräften der Seele allein die Bewegung abzuleiten. Die Steigerung der Geschwindigkeit mit der Annäherung an die Sonne beweist ihm, daß die bewegende Kraft in der Sonne ihren Sitz haben muß; er ist jetzt geneigt, sie für eine körperliche zu halten. Eben waren ihm die epochemachenden Untersuchungen Gilbert's über den Magnet in die Hände gefallen. Ist die Erde, wie Gilbert lehrt, ein Magnet, warum soll es nicht auch die Sonne sein? Vermag die Erde der Magnetnadel eine bestimmte Richtung zu geben, warum nicht auch die Sonne den Planeten? Die wechselnde Annäherung und Entfernung erklärt sich aus dem Spiele der Anziehung und Abstoßung, das nothwendig eintreten muß, wenn der Planet bald den einen, bald den andern seiner Pole der Sonne zukehrt; die Fortbewegung der Planeten in der Bahn ist begriffen, wenn wir annehmen, daß die bewegende Kraft der Sonne selbst in derselben Richtung wie die Planeten

sich bewegt, und das wird sein, wenn die Sonne rotiert. So schloß Kepler aus theoretischen Gründen auf die Achsendrehung des Sonnenkörpers, welche wenige Jahre später, nach Erfindung des Teleskops, durch die Beobachtung der Sonnenflecken festgestellt wurde.

Diese Theorie ist in Uebereinstimmung mit seiner ganzen Weltansicht. Sie macht die Sonne zum Quell des Lebens im All; wie sie durch das Licht Alles erleuchtet, durch ihre Strahlen Alles erwärmt, so strömen auch die bewegenden Kräfte von ihr aus. Er würde sie zum Sitze Gottes selbst machen, wenn es erlaubt wäre, den Allgegenwärtigen an einen Ort zu binden.

Nur eine Lücke fand er noch unausgefüllt. Die genaueren Beobachtungen hatten ihm gezeigt, daß die Abstände der Planeten doch nicht vollkommen den fünf regulären Körpern entsprechen, und zudem fand er keinen Grund für das bestimmte Verhältniß, in welchem die Geschwindigkeiten der Planeten mit der Entfernung von der Sonne abnehmen. Da eröffnete sich ihm ein neuer Gedanke aus den Ueberlieferungen der ältesten griechischen Philosophie. Von Pythagoras wurde erzählt, daß er die Zahlenverhältnisse der harmonischen Töne bestimmt und auf die Erklärung der Abstände der Planeten angewandt habe, ja er habe, der einzige Sterbliche, die Harmonie der Sphären gehört. Platon hatte den Gedanken in seinen Speculationen über den Weltbau weiter ausgeführt; jetzt nahm ihn Kepler auf. Das Werk des Griechen Ptolemäus, das er auf einer Reise las, gab ihm bestimm-

tere Gesichtspunkte; durch eine mühsame und weitläufige mathematische Untersuchung stellte er fest, daß die Bewegungen der Planeten, wie sie von der Sonne aus gesehen werden, genau die Verhältnisse harmonischer Töne darstellen und die Sonne also, wie Apoll im Chore der Musen, einer fortwährenden Harmonie sich erfreue. Im Verlaufe dieser Untersuchungen, die er in seiner Weltharmonie niederlegte, fand er denn auch am 15. Mai 1618 die genaue Beziehung zwischen den Abständen der Planeten und ihren Umlaufszeiten, die als das dritte Kepler'sche Gesetz bekannt ist: die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten sich wie die Würfel der mittleren Entfernungen.

Mit der Entdeckung des Gesetzes der großen Harmonie der Welt glaubt er seine Aufgabe erfüllt; in andächtigem Gebet dankt er dem Schöpfer, daß er seine Geheimnisse ihm offenbare und ihn sich freuen lasse des Werkes seiner Hände.

Derselbe Gedanke von der hohen Bedeutung der Harmonie und der Empfänglichkeit aller Wesen für den geordneten Zusammenklang der Dinge ließ ihn auch der Astrologie eine neue Seite abgewinnen. Von dem Grazer Kalendermann und dem kaiserlichen Astronomen erwartete alle Welt, daß er nicht bloß die Witterung der künftigen Jahre, sondern auch die Weltereignisse, den Tod von Fürsten, die Schicksale der Staaten, Krieg und Frieden, Zuwachs und Abnahme an Macht voraussage. Die vornehmen Herren von Graz ließen es sich ein schönes Stück Geld kosten, für ihre Kinder und Verwandten ihr künftiges Schicksal in

den Sternen lesen zu lassen. Kepler hatte sich erst mit vollem Eifer und Interesse in das verwickelte System der Astrologen vertieft, es reizte seine Phantasie und er sandte eine Nativität um die andere nach Tübingen, halb im Scherz, halb im Ernst. Daß die Kunst, so wie sie betrieben wurde, keinen Boden habe, verhehlte er Niemand; wenn er aus Rücksicht oder aus Noth nicht versagen konnte, sie auszuüben, half er sich mit mancherlei Humor über den Widerwillen hinweg; wenn man ihn fragte, was der neue Stern im Schlangenträger bedeute, so prophezeite er „den Buchdruckern große Unruh' und ziemlichen Gewinn dabei, denn fast ein jeder Theologus, Philosophus, Medicus und Mathematicus wird ihnen besonderliche Gedanken machen und mit denselben an's Licht kommen wollen" [11]). Aber er war doch weit entfernt, Alles für ganz grundlos zu halten. So entschieden er verneinte, daß ganz bestimmte Ereignisse irgendwie von einem bestimmten Stande der Gestirne hervorgerufen und aus ihnen vorausgesagt werden könnten, so fest glaubte er an einen tiefgreifenden Einfluß derselben auf die Natur und den Menschen. Wieder nahm er sein Bild von der Musik. Wie harmonische Töne den Menschen innerlich aufregen und selbst die Thiere nicht gleichgültig lassen, so wirkt die Stellung der Gestirne in bestimmten Abständen von einander, welche den einfachsten Theilungen des Himmelskreises entsprechen, wirkt das Zusammentreffen ihrer Strahlen unter bestimmten Winkeln unwillkürlich auf die Seele des Menschen wie auf die der Erde. Es ist eine Empfindung davon in den lebenden

Wesen, wenn sie sich auch derselben nicht bewußt sind; ihre Kräfte werden aufgeregt und sie vollbringen ihr natürliches Geschäft eifriger. Die Erde geräth in eine Art von Fieber, wenn die großen Planeten von der Sonne um den zweiten oder dritten Theil des Himmels entfernt sind oder wenn sie den großen feurigen Triangel am Himmel bilden; sie stößt gewaltsam Dünste aus, der ganze Luftkreis kommt in Bewegung; die Menschen werden unruhig, ihre Leidenschaften werden reger, der Redner reißt sie leichter fort, der kriegerische Muth schwillt. „Der Himmel macht nicht die menschlichen Händel, aber er schlägt die Trommel zu denen, die unter Händen schweben". So verknüpft sich ihm Himmel und Erde in fortwährender geheimnißvoller Wirkung durch den eingebornen Sinn für die einfachen geometrischen Verhältnisse, der jeder Seele als Abbild des göttlichen Geistes inwohnt.

Wenn wir von dem Standpunkte der heute geltenden Ansichten auf Kepler's wissenschaftliche Bestrebungen zurückblicken, so haben sie ein merkwürdiges und lehrreiches Schicksal gehabt. Er hatte seine Hauptaufgabe als eine philosophische erkannt; die Nachwelt hat nur den rein mathematischen Theil seiner Arbeiten gewürdigt, neben der Aufstellung der drei Kepler'schen Gesetze seine bahnbrechenden Arbeiten in der Optik und der Stereometrie; seine übrigen Speculationen sind vergessen. Er hatte sein mathematisches Talent nur als das dienende Organ betrachtet; die Nachwelt hat geurtheilt, daß seine mathematische Begabung weit größer war als seine philosophische. Laplace,

der große Vollender der himmlischen Bewegungslehre, konnte es niederschlagend für den menschlichen Geist finden, zu sehen, wie dieser große Mann selbst in seinen letzten Werken sich mit Entzücken in seinen chimärischen Speculationen gefällt und sie als die Seele der Astronomie betrachtet. Aber er vergißt dabei, daß, wenn Kepler nicht diese eigenthümliche Constitution des Geistes, diese Richtung auf das Ganze einer Weltansicht, diese Fülle von Phantasie, diesen begeisterten Glauben an eine die Welt durchdringende Vernunft gehabt hätte, wir dann auch schwerlich die Kepler'schen Gesetze besäßen. Sein philosophisches Streben, oder besser gesagt, seine philosophische Gesinnung war es doch, die sein mathematisches Talent erst recht fruchtbar machte. Jenes freilich luftige und leicht aufstrebende Gefüge seiner Speculation war das Gerüst, durch dessen Hülfe er allein die ungeordneten Materialien der Beobachtung zu einem schönen und gesetzmäßigen Bau zusammenfügen konnte. Das Gerüst war vergänglich und ist schnell wieder abgebrochen worden, der Bau steht für alle Zeiten. Aber das Gerüst war darum nicht werthlos. Und wer auch im Bewußtsein, „wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht", auf die einzelnen Ansichten Kepler's mit mitleidigem Lächeln herabsehen wollte, der müßte doch anerkennen, daß der Grundgedanke seines Strebens, das Ideal einer die ewige Vernunft in den Dingen suchenden Erkenntniß, zwar vor der Theilung der Arbeit in den Hintergrund treten, aber ohne Schaden der Wissenschaft selbst nicht verloren werden kann, er müßte die Größe des Gedankens stehen lassen,

daß Maß und Gesetz, die in gleicher Weise dem menschlichen Geiste wie den Dingen eingeboren sind, das Dasein der göttlichen Gedanken selbst sind. Und bedenken wir, daß es sich damals darum handelte, die Fundamente einer ganzen Weltansicht umzustoßen, tausendjährige, mit religiösen Glaubenssätzen verwachsene Irrthümer zu entwurzeln, der engherzigen Tradition der Kirche und Schule gegenüber das Recht der freien Wissenschaft durchzufechten, so werden wir begreifen, daß nur *der* Geist frei und muthig in den Kampf gehen konnte, der den ganzen Zusammenhang der Dinge zu umfassen und neu zu gestalten die Kühnheit hatte. Wenn theologische Freunde wie *Hafenreffer* ihn warnten, mit der Copernicanischen Lehre Ernst zu machen, weil sie ihn mit der Lehre der Schrift und der Kirche in Gegensatz bringe, wenn sie ihm riethen, sich auf die Mathematik zu beschränken, und seine Lehre nur als mathematische Hypothese vorzutragen, die Lehre von der Weltschöpfung dagegen den Theologen zu überlassen, da berief er sich auf die Freiheit der Philosophie, der nur Gründe gelten; heiliger als alle Heiligen ist ihm die Wahrheit. „Laßt mir", rief er Anderen zu, „den heiligen Geist aus dem Spiel und treibt nicht euren Spott mit ihm, daß ihr ihn zum Lehrmeister der Physik macht!" [12]) Wenn ihn von der andern Seite die Fachmänner drängen, seine astronomischen Tafeln zu berechnen und seine Zeit nicht mit Philosophie zu verderben, da fleht er sie an, ihm doch nicht sein Liebstes zu rauben, ihn nicht zu der Zwangsarbeit des bloßen Rechnens zu verdammen. Die Erkennt-

niß ist ja dem menschlichen Geiste nicht enger gesteckt als die Welt selbst; wer kein Verlangen hat, von dem, was er mit Augen sieht, zu seinen Ursachen aufzusteigen, der ist geistig todt und weiß nicht, daß, was dem Vogel das Singen, dem Geiste die Forschung ist. Je höher er sein Ziel gesteckt hat, desto *bescheidener* ist er. Er weiß aus eigener Erfahrung, daß die Erkenntniß der Wahrheit nur durch den Irrthum hindurchgeht. Wenn er am Schlusse seines Lebens auf seine Erstlingswerke zurückblickt, freut er sich der Betrachtung der Umwege, auf denen er im Finstern tappend endlich an die Thüre gekommen ist, aus der ihm ein Lichtstrahl entgegendringt. Die Natur, die er erfassen will, erscheint ihm wie ein neckisches Mädchen, das Versteckens mit ihm spielt und doch sich immer noch sehen läßt, ehe sie sich versteckt; je näher man ihr kommt, desto muthwilligere Sprünge macht sie, und wenn man sie eben zu fassen glaubt, hat sie sich wieder entwunden, aber nur, um immer auf's Neue zu demselben Spiele zu reizen. Er weiß auch, daß der Geist des einzelnen Menschen Schranken hat, aber er glaubt um so fester, daß die Vorsehung das menschliche Geschlecht, wie der Lehrer ein Kind, von Stufe zu Stufe weiter führt. Der ist der Glückliche, dem es gelingt, dem langsamen Wege der Erforschung des Einzelnen vorzugreifen, im Geiste die Ursachen der Dinge zu fassen und so den göttlichen Gedanken sich zu nähern.

Wir hören aus solchen Worten die frische Begeisterung eines Mannes heraus, der von dem Bewußtsein gehoben

ist, der freien Forschung eine neue Bahn zu brechen. Diese Begeisterung war auch der Halt, der ihn unter den äußeren Widerwärtigkeiten des Lebens nicht erliegen ließ. Nur im Bewußtsein, ein Priester des lebendigen Gottes und ein Organ seiner Offenbarung zu sein, konnte er diese unerschöpfliche Fruchtbarkeit an Ideen, diesen riesigen Fleiß, von dem seine zahlreichen Werke Zeugniß ablegen, sich bewahren in einem Leben voll Unruhe, voll Enttäuschung und Entbehrung, unter den schmerzlichsten Erfahrungen in seiner Familie und in seinem Amte.

Wir haben ihn von Graz nach Prag begleitet. Die Uebersiedelung geschah mit großem Verlust. Die Güter seiner Frau mußten weit unter ihrem Werthe verkauft werden; die kaiserliche Zusage, daß seine steirische Besoldung fortbezahlt werden sollte, wurde nicht erfüllt; er war mit seiner immer zahlreicher werdenden Familie ganz auf die Gnade Tycho's angewiesen und nach dessen Tode in langwierige Processe mit dessen Erben verwickelt, mit denen er den Ertrag seiner Arbeiten theilen mußte. Wohl hatte er eine stattliche Besoldung als kaiserlicher Mathematiker, aber sie wurde nicht ausbezahlt; tagelang mußte er umsonst in der kaiserlichen Kammer stehen [13]). Krankheit über Krankheit zehrte an seiner Kraft und verödete sein Haus; drei Kinder starben an den Pocken. „Ich habe nicht mehr die Kraft, zu rechnen", schrieb er nach dem Tode des dritten, „ich wende mich zur Harmonie des Himmels, in der ich allein Ruhe finde". Mehr als einmal fragte er in Tübingen an, ob es nicht eine Stelle für ihn gebe; er war

eine Zeit lang bereit, die Medicin zu ergreifen, wenn er so eine Professur hoffen könnte. Aber seine Freunde waren rathlos; man traute wohl der Echtheit seines Bekenntnisses nicht, da er mit einigen gelehrten Jesuiten in Briefwechsel stand und die Concordienformel nicht unterschreiben wollte. So mußte er ausharren. „Ich schreibe Kalender, was etwas besser ist als Betteln; es ist doch wenigstens die Ehre des Kaisers gewahrt, dessen Mathematiker sonst verhungern müßte". Seine Frau starb und hinterließ ihm die Sorge für Haus und Kinder. Als nach Rudolf's Tode Matthias folgte, hörte auch das Nothwendigste auf. Der Kaiserl. Majestät Mathematiker und des heiligen römischen Reiches Astronom mußte 1612 eine Lehrstelle am Gymnasium zu *Linz* von den oberösterreichischen Ständen annehmen. Aber hier wartete seiner eine neue Kränkung. Der Pfarrer der evangelischen Gemeinde zu Linz schloß ihn vom Abendmahl aus, weil er freimüthig seine Zweifel an der Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi bekannt hatte. Das Consistorium zu Stuttgart, an das er Berufung einlegte, hatte keinen Sinn für die ehrliche Wahrhaftigkeit des Mannes, der sein Gewissen mit keiner Heuchelei beschweren wollte; es antwortete in schulmeisterndem Tone, er solle seine eigenwilligen Bedenken und ungereimten Speculationen lassen und sich der Lehre der Kirche unterwerfen. Die theologische Facultät in Tübingen, die er um Verwendung anging und vor der er in langen theologischen Auseinandersetzungen seine Ueberzeugung rechtfertigte, stand zu dem Consistorium; sie verwies ihm, daß er

mit der Thorheit der menschlichen Vernunft die göttlichen Geheimnisse meistern wolle, und drohte ihm mit der Verstockung seines Sinnes und der göttlichen Verwerfung, wenn er nicht seinen Einbildungen entsage [14]). Kaum hatte sich sein Leben in Linz durch eine zweite Ehe mit Susanna Reutlinger (1613) etwas freundlicher gestaltet, so brach ein neuer Sturm los, der die Ehre seines Namens zu beflecken drohte. Seine in Leonberg zurückgebliebene Mutter, die er selbst in vertraulichen Briefen als ein ziemlich ungebildetes und dabei unruhiges Weib bezeichnet, wurde von einer Nachbarin, mit der sie in Feindschaft gerathen war, der Hexerei beschuldigt; sie klagte auf Ehrenkränkung; es entspann sich ein langwieriger Proceß. Kepler eilte herbei, um den Proceß zu Ende zu bringen, aber er mußte unverrichteter Dinge zurück; der Proceß zog sich endlos hinaus und nahm noch im fünften Jahre eine gefährliche Wendung. Die Gegenpartei glaubte Beweise genug in Händen zu haben, um eine Anklage wegen Hexerei erheben zu können. Wer in Leonberg krank war und nicht curiert werden konnte, trat als Zeuge auf, daß er von der Keplerin verhext sei. Ihr zweiter Sohn, ein Zinngießer, und ihr Schwiegersohn, ein Pfarrer, ließen sie im Stich. Der Antrag auf Tortur war gestellt, der Scheiterhaufen in Aussicht. Da eilt noch einmal Kepler herbei; Niemanden hatte er den Grund seiner Reise vertraut; die abenteuerlichsten Gerüchte liefen in Linz über sein Verschwinden um. Fünf Vierteljahre bleibt er im Lande und bietet mit großem Kostenaufwand Alles auf, um das Aeu-

ßerste abzuwenden, studiert selbst die Gesetze und die berühmtesten Juristen, um eine Vertheidigungsschrift aufzusetzen, und bringt alle Rechtsmittel in Bewegung. Die Tübinger Juristenfacultät war es, die seine Mutter vor der Tortur, seinen Namen vor Schmach und Schande rettete. In einem Gutachten vom 10. Sept. 1621, das noch heute in ihren Acten zu lesen steht, entschied sie, daß die Zeugnisse nicht hinreichen, die wirkliche Tortur über die Angeklagte zu verhängen. Es sollten ihr nur die Folterwerkzeuge gezeigt werden, „ob so die Wahrheit aus ihr geschreckt werden möchte“. Am 28. September machte die 74jährige Frau diese Procedur durch. Sie betheuerte unerschrocken ihre Unschuld, darauf hin wurde sie freigesprochen. Kepler kehrte nach Linz zurück. Ich will nicht im Einzelnen seine weiteren Erlebnisse schildern: wie er bald nach Prag, bald nach Wien reiste, um die Auszahlung seiner Besoldung zu betreiben; wie er in Anweisungen an verschiedene Reichsstädte bezahlt wurde, um damit neue Reisen, meist ebenso vergeblich, zu machen; wie er trotzdem eine Berufung nach Bologna und eine andere an den Hof Jacob's von England ausschlug; wie er zwei Belagerungen bestand, in fortwährender Angst mehr um seine Manuscripte als um sich selbst; wie er mit seinen in Linz gedruckten Büchern selbst auf die Frankfurter Buchhändlermesse fuhr, um sie dort anzubringen, und wohl einmal ein paar Tage Rast machen mußte, um die durchnäßten Bogen zu trocknen; wie er endlich den Druck seiner Tafeln nach Ulm verlegte und in seinem Reisewagen die Typen dazu mitbringen

mußte. Dazu die immerwährende Gefahr, die Protestantenedicte auf sich angewendet zu sehen, die Unsicherheit, ob er nicht alle seine Ansprüche an die kaiserliche Casse mit einem Schlage verliere. Es war eine Heldenkraft, die unter solchen Mühsalen nicht erlag; es war ein Mann wie wenige, der, wenn er auch zuweilen klagte, doch nicht ermüdete, sondern frisch und muthig seine großen Unternehmungen fortführte. Zuweilen erfährt er wohl ein Zeichen tröstlicher Theilnahme. Als 1626 ein Edict allen Protestanten in Oberösterreich befahl, ihre auf evangelischen Schulen befindlichen Kinder zurückzurufen, um sie katholisch erziehen zu lassen, und ihnen einen Eid abforderte, daß sie dem Befehle nachgekommen seien, versahen einige seiner Freunde Kepler's ältesten Sohn Ludwig ohne Wissen seines Vaters — damit dieser schwören könne, er wisse nicht, wo der Sohn sei — mit Geld und Empfehlungen, zuerst an den Pfalzgrafen in Sulzbach und von da nach Tübingen, und sofort wandte sich der Senat an den Herzog mit der Bitte, ihn im Stipendium unterzubringen und ihm die Mittel zur Fortsetzung seiner medicinischen Studien zu gewähren, und die medicinische Facultät stellte ihm nach drei Jahren einen offenen Empfehlungsbrief aus.

Eine günstigere Wendung schien Kepler's Schicksal zu nehmen, als Wallenstein Herzog von Mecklenburg wurde. Der Kaiser Ferdinand II. ergriff diese Gelegenheit, seinen Astronomen, der gegen 12,000 Gulden Rückstände zu fordern hatte, in guter Art los zu werden; er übergab ihn in Wallenstein'sche Dienste und wies ihn mit

seinen Forderungen an die Friedländische Casse. So zog er 1628 von Linz nach der Residenz Wallenstein's zu Sagan in Schlesien. Er war es zufrieden; war er doch als Lutheraner bei Wallenstein sicher. Aber bald scheint er auch diesem unbequem geworden zu sein; er rechnete ihm wohl die nächste große Conjunction von Jupiter und Saturn aus, aber er ersparte ihm keinen Astrologen. Wallenstein befahl der Universität Rostock, ihn zu berufen. Doch Kepler wollte sich nicht so leicht von dem Abenteurer um sein Recht bringen lassen. Seine letzte Hoffnung war jener Reichstag zu Regensburg (1630), der Wallenstein stürzte. Von den versammelten Fürsten des Reichs wollte er sein überall verweigertes Recht fordern. Anfangs October ritt er von Sagan weg, seine Schuldscheine im Betrage von etwa 20,000 Gulden in der Tasche; in Leipzig rastete er eine Woche, am 2. November kam er in Regensburg an. Aber kaum war er dort abgestiegen, so ergriff den Ermatteten die tödtliche Krankheit, die am 15. November im 59. Lebensjahre seinem Leben ein Ende machte. Sein Grab fand er unter den Mauern von Regensburg, die bei der Erstürmung der Stadt durch Bernhard von Weimar zusammenstürzten. So endete der Mann, dem jetzt erst die volle Ehre wird, die er verdient. Wenn neben seinem ehernen Bilde das andere noch vollkommenere Denkmal seines Geistes vollendet sein, wenn die Ausgabe seiner Werke uns den ganzen Mann nach allen Seiten erkennen lassen wird, dann wird er vor uns stehen in jener wunderbaren Vereinigung von Gaben und Kräften, die

sonst an Verschiedene zu gegenseitiger Ergänzung vertheilt sind, die vollendetste Verkörperung des wissenschaftlichen, des deutschen Geistes, der Begeisterung für das Ideal der Wissenschaft, der Originalität und Kühnheit des Gedankens, der gewissenhaften Treue im Kleinen, der selbstlosesten Aufopferung und, was das Höchste ist, der reinsten und keuschesten Wahrhaftigkeit.

Anmerkungen.

1) Ich lasse dem vorstehenden Vortrage seine ursprüngliche Form, obgleich der hier angegebene Termin der Enthüllung des Keplerdenkmals nicht eingehalten worden ist. Erst am 24. Juni 1870 hat die Feier Statt gefunden, bei welcher der hochverdiente Herausgeber der Werke Kepler's, Oberstudienrath Dr. Frisch in Stuttgart, die Festrede hielt, und bei der auch der Schöpfer des Denkmals, Professor Kreling in Nürnberg, anwesend war. Die Ausgabe der Keplerschen Werke ist im folgenden Jahre, 1871, vollendet worden.

2) In problematis scribendis paradoxa illi placuere, Gallicam linguam præ Græca discendam, studia literarum esse signum interitus Germaniæ, sagt er in seiner Selbstcharakteristik, Opp. ed. Frisch V, p. 477.

3) Comm. de motibus stellæ Martis, Eingang des zweiten Theils. Opp. III, p. 209.

4) Kepl. Opp. VIII, p. 649.

5) Ebenda I, 40.

6) Ebenda VIII, 677.

7) I, 688. VI, 136.

8) I, 14. 64. 185.

9) I, 62.

10) VIII, 759. II. 34.

11) I, 477.

12) III, 154: . . Missum faciat Spiritum Sanctum, neque in scholas physicas cum ludibrio pertrahat. 156: Ad placita vero Sanctorum de his naturalibus uno verbo respondeo: in theologia quidem auctoritatum, in philosophia vero rationum esse momenta ponderanda. Sanctus ergo Lactantius, qui terram negavit esse rotundam, sanctus Augustinus, qui rotunditate concessa negavit tamen antipodas . . . at magis mihi sancta veritas.

13) Das eben erschienene Schriftchen von Franz Dvorsky: Neues über J. Kepler, Prag 1880, versucht S. 5 die Meinung zu berichtigen, „als ob Kepler mit seiner Familie oft Noth und Hunger gequält hätte". Es ist richtig, daß die Verlegenheiten Keplers manch-

mal, wie in dem bekannten Epigramme Kästner's, übertrieben worden sind; aber die Briefe, welche Dvorský aus böhmischen und andern österreichischen Archiven publiciert, sind zu einem guten Theil wiederum Bitten um Auszahlung rückständigen Gehalts, und beweisen im Gegentheil aufs Neue die wiederholte Geldverlegenheit, in der er und sein Haus sich befand, und die endlosen Mühen, welche die Beitreibung der Ausstände kostete. Wenn dagegen S. 5 Note „der Beleg" gebracht wird, daß Kepler den „Herrn Pragern" sogar Gläubiger wurde, so besteht bei näherem Zusehen dieser Beleg wieder in einer Klage, daß ihm der gebührende Gehalt und andere Ausstände nicht ausgefolgt werden, nebst dem angehängten Versprechen, „sobald er das Geld haben werde, wolle er, wenn die Herren Prager etwas davon brauchten, es lieber in ihren Händen haben als anderswo". Ob er es aber erhalten und wirklich ausgeliehen, erfahren wir nicht.

In einem Schreiben an den Herzog von Friedland, d. Prag den 10. Mai 1628, erkennt Kaiser Ferdinand II. selbst an, daß Keplers rückständige Forderungen an die kaiserliche Kasse 11817 Gulden betragen, und ersucht den Herzog, ihn für Rechnung der kaiserlichen Kasse zu befriedigen; aber die friedländische Casse war um nichts willfähriger als die kaiserliche. Dem gegenüber ist es doch etwas gewagt, zu sagen, daß dem Manne, dem „in Deutschland keine Sterne leuchteten", in Böhmen „auch das irdische Güък gelächelt habe"; abgesehen davon, daß, was ihm in Prag, der Residenz des deutschen Kaisers, widerfuhr, doch wohl auch Deutschlands Verdienst oder Schuld war. Der Herausgeber ist übrigens so gerecht anzuerkennen, daß Kepler „der Geburt und der Gesinnung nach ein Deutscher war".

14) Wir können uns nicht versagen, zur Charakterisierung des Mannes, den die orthodoxe Theologie so hochmüthig und so hart anließ, einiges Weitere anzuführen. Im Eingang zu seinem astronomischen Hauptwerk, den Commentariis de motibus stellae Martis, versucht er die Copernicanische Lehre gegen die Einwände zu vertheidigen, die aus verschiedenen Stellen der Schrift gegen dieselbe hergenommen werden können. Er zeigt, daß die Schrift nicht darauf ausgehe, Belehrungen über Physik und Astronomie zu ertheilen; sie rede menschlicherweise, nach dem Augenschein, sie brauche ja die natürlichen Dinge nur als Beispiele, um höhere Wahrheiten zu lehren: der Astronom, der die Irrthümer der gemeinen Meinung aufdecke und den wahren Bau der Welt zeige, verherrliche ebenso die Weisheit des Schöpfers auf seine Weise. Dann fährt er fort: „Wer aber zu

stumpf ist, die astronomische Wissenschaft zu fassen, oder zu schwach, ohne Aergerniß der Copernicanischen Lehre zu glauben, dem rathe ich, die astronomischen Lehren bei Seite zu lassen, meinetwegen auch die Sätze der Philosophen zu verdammen, bei seinen Sacheu zu bleiben, nicht mit seinem Sinn in der Welt herum zu wandern, sein Haus und seinen Acker zu bestellen und mit den Augen, mit denen er allein sieht, nach dem sichtbaren Himmel aufzublicken und von ganzem Herzen Gott den Schöpfer zu loben und zu preisen, und er darf sicher sein, daß er keinen geringeren Gottesdienst thut als der Astronom, dem Gott es verliehen hat, mit den Augen der Vernunft deutlicher zu sehen und in seiner Weise Gott zu preisen".

Eine andere charakteristische Thatsache ist, daß er selbst für seine Kinder und sein Hausgesinde einen kurzen Unterricht vom heiligen Abendmahl im Anschluß an die zu Linz gebrauchte Liturgie verfaßte und drucken ließ, dessen Vorrede seinen Sinn vollkommen kennzeichnet. „Liebe Christen", schreibt er, „ihr höret täglich in den evangelischen Predigten, daß von Anfang der Reformation bis auf den heutigen Tag viel Streitens und Zankens vom heiligen Abendmahl des Herrn gewesen und noch seie, davon ihr den wenigeren Theil verstehen oder begreifen könnet. Nun haben die treuen Prediger und Seelsorger ihre Ursachen, warum sie dieser Streitigkeiten auf der Kanzel gedenken müssen, dieweil sie nämlich nicht nur den Kindern und Einfältigen, sondern auch Anderen predigen sollen, welche Irrthums und Verführung halber in Gefahr stehen, auch nicht nur die Wahrheit fürtragen, sondern auch die Irrthümer widerlegen müssen. Dieweil aber die ersten treuen Vorsteher der evangelischen Kirche bedacht haben, daß es der gebührlichen Andacht, die ein Christ bei Empfahung dieser himmlischen Gaben in seinem Herzen haben soll, sehr verhinderlich seie, wenn ihm seine Gedanken durch allerhand spitzfindige Red- und Widerreden verunruhiget werden, haben sie eine ganz nützliche und geistreiche Vermahnung gestellt, die der Gemeinde Gottes stracks vor dem Abendmahl fürgelesen werden solle, in welcher deren so verwirrten Streitigkeiten nicht gedacht wird, hiemit die schuldige Andacht zu befördern, allerhand Abführungen und Verleitungen der Gedanken zufürzukommen und die Gemeinde Gottes also zu erbauen.

„Wann dann solche Vermahnung nit allein in meinem Vaterland, sondern auch allhie und sonsten an den meisten Orten am Rhein- und Donaustrom noch auf den heutigen Tag in üblichem Gebrauch ist, und aber die Einfältigen nicht so fleißig auf alle und jede Stücke

derselben Achtung geben, wenn man's also Eines Tons dahin abliefet, als wenn sie über einem jedem Stück absonderlich und verständlich gefragt und dessen hiemit erinnert werden, mir aber als einem Hausvater gebührt, bei euch absonderliches Einsehen zu haben und dahin zu trachten, daß ihr die reine Lehr, so euch in der Kirchen in gemein fürgetragen wird, auch wohl fasset und mit euch nach Haus bringet: als hab ich euch guter Meinung, sonderlich auch zu Bezeugung meines eigenen Glaubens und Haltens vom heiligen Abendmahl, die mehrgemeldte Vermahnung in folgende Fragstücke zerlegt, ausgetheilt und theils erkläret, in Hoffnung, wann ihr solche auswendig lernet und im Gedächtniß habet, werde euch die Vermahnung selber, in der Kirchen fürgelesen, desto verständlicher sein, und vermittelst der Kraft des heiligen Geistes bei euch, zu Fortsetzung eines rechten wahren Christenthums, desto mehr Frucht schaffen. Das helfe Gott! Amen!"

In welchem Geist und Ton dagegen das Consistorium in Stuttgart die Bedenken Kepler's behandelte, erhellt aus einem bei den Acten der Tübinger Universität liegenden Schreiben des Consistoriums an die theologische Facultät, in dem es heißt: „Betreffend Keplerum, hat man nunmehr mit selbigem Schwindelhirnlin lang gehandlet, aber vergebenlich, und laßt er ihm nit sagen. Wir haben nit unterlassen wöllen, den Herrn Theologis Tubingensibus zu communicieren, was ihme vom Consistorio auß vor ettlich iaren eben de hac ipsa materia zugeschrieben worden, ob es den Herren belieben möchte, ihn auff gleichen schlag abzufertigen, man kann doch keiner andern meinung umb seines letzköpflins willen werden ꝛc.

Zum Schlusse mögen noch zwei Stellen hier stehen, die für Kepler's Sinnesart bezeichnend sind: Ego certe hoc illi (der copernicanischen Lehre) officii me debere intelligo, ut, quam intus in animo pro vera comprobavi, cujusque pulchritudinem intuens incredibili voluptate perfruor, eandem etiam foras ad lectores omnibus ingenii viribus defendam. (Epitome Astronomiæ Copernicanæ, Ep. dedic. VI, 116).

Quidquid foris profiteor, intus credo: nulla mihi major crux, quam, non dico contraria menti proloqui, sed intima sensa non prodere posse (Ib. Præf. Lib. IV. VI, 307).

Zum Gedächtniß Schleiermachers.

Rede, gehalten in der Aula zu Tübingen am 21. November 1868.

Die es erreichen, im Gedächtniß des Volkes fortzuleben und ihre Gestalt, sei's in Stein und Erz, sei's in dem flüchtigeren Stoffe des Wortes zu verewigen, das sind vor Allen diejenigen, die durch gewaltige Thaten die Kraft der Nation gezeigt und ihre Macht nach außen erhöht, ihre Krieger und Helden, oder die feste Lebensordnungen geschaffen und für die Dauer den wohnlichen Bau gegründet, in dem wir uns bewegen, die Stifter von Verfassungen und Institutionen in Staat und Kirche, oder die durch die Werke ihrer Phantasie Allen eine Quelle der Freude und Erhebung geworden sind, die Dichter und Künstler. An den Mann, dessen Gedächtniß wir heute erneuern, erinnert keine äußere That; keine gesetzliche Macht war ihm verliehen, in Staat oder Kirche das Leben zu gestalten, keine streng geschlossene Schule trägt seinen Namen und wiederholt seine Gedanken. Von seinen Geisteswerken ist vieles unvollendet, auch das Vollendete nur Wenigen zugänglich, von noch Wenigeren gekannt; er ist der unpopulärsten Schriftsteller einer, und seiner Werke größter Reiz die Anstrengung, die sie kosten. Ja nicht einmal das Gesammt-

bild seiner Persönlichkeit ist dazu angethan, leicht dem Sinne zu haften, weil es sich in wenigen großen Zügen zeichnen ließe; nichts von der rücksichtslosen Kraft und den stark ausgesprochenen heftigen Bewegungen eines Fichte oder Stein, nichts von der ruhigen, heitern Klarheit eines Goethe. Seine Physiognomie gehört zu jenen, welche die Qual der Maler sind, weil sie unähnlich werden, sobald ein ruhiges Bild sie festhalten will; weder scharf geschnittenes Profil noch plastische Formen, sondern Alles Leben und Bewegung, und nur diese Beweglichkeit ist characteristisch, die kein Mittel der Darstellung wiedergeben kann. So haben auch Alle, die wirklich ihn gekannt und mit ihm gelebt, die Unmöglichkeit eingestanden, in Anderen den vollen Eindruck seines Wesens zu erzeugen; um so mehr ist für den, der nur aus den zerstreuten Spuren seines wunderbar vielseitigen und beweglichen Lebens und Schaffens das einheitliche Bild zu gewinnen suchen muß, das Höchste, was er erreichen kann, wenigstens eine Ahnung von dem zu erwecken, was er in der Fülle seines Geistes, in der lebendigen Durchdringung seiner Kräfte gewesen ist.

Denn das ist sein eigenthümliches und unvergleichliches Wesen, das ist die Kraft und Begabung, die ihn unter die Ersten einer an Thaten und Gedanken wahrhaft schöpferischen Epoche unserer Geschichte stellt, daß er die Gesammtheit des geistigen Lebens als ein harmonisches Ganze zu schauen, in das verklärende Licht einer allbeherrschenden sittlichen Idee zu stellen, und so nicht blos in der Wissenschaft zu erfassen, sondern in seiner eigenen Persönlichkeit

zum vollendeten Ausdruck zu bringen verstand; daß er das Alles that in einem durch und durch deutschen Geiste, im Geiste der Freiheit und der vollen Berechtigung jeder persönlichen Eigenthümlichkeit. Seine Wissenschaft ist der Ausdruck seines Lebens, sein Leben ist die künstlerische Verwirklichung seiner Theorie; seine durchschlagendsten Schriften sind Selbstbekenntnisse gewesen der allerpersönlichsten Natur, und seine Philosophie ist die begriffsmäßige Darstellung dessen, was das Leben in ihm oder vielmehr er durch das Leben in sich gebildet hatte. Er setzt sich eine Aufgabe, die unserer Zeit in den Hintergrund getreten und fast in Vergessenheit gerathen ist, weil ihr Auge sich nur nach außen richtet, weil wir im Wissen die Gewinnung von Stoff, im thätigen Leben Besitz und Macht, sei's durch Unterwerfung der Natur, sei's durch festere Fugung der Staaten suchen, und selbst unsere Kunst sich weniger in der anschaulichen Darstellung des Innern als in der überraschenden Abbildung des Aeußern gefällt, — die Aufgabe, vor Allem sich selbst zu verstehen, mit sich Eins zu werden, sich über den Sinn des Lebens und die letzten Ziele des Thuns zu besinnen, und die eignen Kräfte und Strebungen unermüdlich an dem klar gedachten Ideale zu messen. Diese innerliche Richtung auf Selbstprüfung und Selbstverständniß und durchgängige Besonnenheit, aus der alle Wahrhaftigkeit auch des äußern Lebens und alle Selbstständigkeit des Characters kommt, — diese Richtung ist schon in früher Jugend in ihm lebendig gewesen, und das, wodurch der kaum der Universität entwachsene Mann uns

Achtung abzwingt, ist nicht glänzendes Talent noch vielseitiges Wissen, nicht weltliche Gewandtheit oder frühreifes Fertigsein, es ist die innere Sammlung und der gespannte Wille, zu wissen, wer er sei, und in Allem, was er thut, er selbst zu sein.

Durch eigenthümlichen Gang des Lebens und schwere Kämpfe hindurch hatte er so früh diese innere Klarheit gewonnen. In geistlichem Hause von einer frommen Mutter erzogen, im fünfzehnten Jahre von einer herrenhutischen Anstalt in ihr ganz auf Erregung und Pflege lebhafter religiöser Gefühle gestelltes Leben aufgenommen, hatte er sich mit der vollen Empfänglichkeit eines tiefen Gemüthes dem Eindruck hingegeben, den diese von der Welt abgeschiedene, nur die innige Gemeinschaft mit dem Erlöser suchende Gemeinde auf ihn machte. In der Form ihrer Frömmigkeit war ihm „das Bewußtsein aufgegangen von dem Verhältniß des Menschen zu einer höheren Welt"; hier hatte er „zeitig in sich selbst schauen" gelernt, und indem er im Geiste der Brüdergemeinde täglich sein Herz erforschte, hatte sich ihm der Sinn auch für das innere Leben Anderer wunderbar geschärft. Enge Freundschaft mit Altersgenossen ließ ihn schon hier den vollen Werth des Mittheilens und Empfangens erfahren; die Abgeschlossenheit von außen und die kärgliche Nahrung, welche der jugendlichen Wißbegier geboten wurde, trieb zu kühnem Forschen auf eigene Faust, und bald arbeitete der scharfe Verstand des Knaben auch an den theologischen Lehrsätzen und seine bohrende Forschung stieß auf Zweifel und Widersprüche. Es war seine Art, daß ein einmal gefaßter Gedanke ihn nicht wieder losließ; so dachte er fort in seinen Zweifeln, bis sie ihm feststanden; in schroffem Bruche, dessen tragischer Ernst durch die harten Worte des Vaters verschärft wurde, sagte er sich von dem Glauben seiner Gemeinde los und wanderte hinaus auf die Universität, um durch allseitiges Prüfen und geduldiges Forschen auf sicheren Grund zu kommen. Jahre lang hat er als Student in Halle und als Candidat die entschiedenste Abneigung gegen alle Theologie gehegt; das Christenthum hätte nach seiner Meinung eine Sammlung von Sittenregeln bleiben sollen, und alle Dogmatik war ihm beklagenswerthe Verirrung; man konnte nicht nüchterner, nicht rationalistischer denken. Sein Interesse war ausschließlich der Philosophie zugewendet; die neue Erscheinung der Kantischen Kritik ergriff ihn mächtig, überwältigte den anfangs Widerstrebenden, und überzeugte ihn für immer, daß es keine wissenschaftliche Erkenntniß von Gott, sondern — außer der Erfahrungs-Wissenschaft um die Welt der Erscheinungen — nur ein Wissen um den eigenen Inhalt des menschlichen Geistes gebe. Von Kant hörte er, daß das höchste Ziel der Weisheit die Erkenntniß der sittlichen Aufgabe und die Verwirklichung der für jeden Menschen gleich gültigen Vernunftgesetze durch das Thun des freien Willens sei. Auf seine Herrenhuter Periode sah er damals zurück als auf eine fortgesetzte Selbsttäuschung, eine Herrschaft der Phantasie, und er glaubte nichts von dort mitgenommen zu haben als den tiefsten Abscheu gegen jede Art von Zwang, gegen

die „falsche Maske, frevelnder Erziehung langes mühsames Werk".

Aber diese Alleinherrschaft des nüchternen kritischen Verstandes war ebensowenig seiner Natur angemessen als die einseitige Ueberschwenglichkeit frommer Gefühle. Das Leben selbst setzte ihn in's Gleichgewicht; der früh erworbene Sinn für das eigene Innere wie für das Gemüth Anderer erweiterte seinen Gesichtskreis, nachdem er von dem Umgang mit todten Büchern einen Schritt in's Leben hinaus gethan und es weit reicher und mannichfaltiger gefunden hatte, als es in der Auffassung der damaligen Theologie oder in der dürren Pflichtformel Kant's sich abbildete. Die Jahre, die er als Hofmeister in dem Schlosse des Grafen Dohna zubrachte, sind seine Lehrjahre gewesen. Hier, in reichem Familienkreise, fand er Menschen von freier und eigenthümlicher Bildung; hier that sich ihm auf, was er bis jetzt „nur vom Hörensagen kannte", die Welt des weiblichen Gemüthes; hier schaute er in der Seele eines edlen Mädchens, deren zauberhafte Erscheinung ihn beglückte, wie echte, mit dem innersten Empfinden verschmolzene Frömmigkeit dem Leben zarte Weihe und dem Character hohe Stärke gab; hier, im Hausgottesdienste, lernte er den Beruf des Predigers wieder liebgewinnen, der von Gemüth zu Gemüth spricht, und er empfand es selbst, daß er jetzt erst sich verstehe, und wagen könne sein Leben aus sich heraus zu gestalten. Und jetzt regten sich, erst schüchtern wie Spiele der Phantasie, neue Gedanken, verschieden von allen bisherigen Weltansichten, und die innere Arbeit begann, durch die er sie, in bewußtem Gegensatze gegen die herrschende Kantische Richtung und in klarer Auseinandersetzung mit dem eben aus der Vergessenheit wieder aufgestandenen Spinoza, zu einer philosophischen Ansicht gestaltete, die seiner Natur genügte und in umfassenden Anschauungen ausdrückte, was er als unmittelbare Wahrheit lebend empfand.

So schon in eigenthümlicher Bildung begriffen und mit allen Organen ausgerüstet, die geistigen Kräfte in ihren mannichfaltigsten Erscheinungen aufzufassen und zu verstehen, tauchte er in den breiten Strom des Berliner Lebens und wurde bald in den Strudel unruhiger Bestrebungen hineingezogen, welche, ermuthigt durch die Neugestaltungen jenseits des Rheins, sich zum Ziele setzten auch diesseits eine Revolution in deutschem Stile herbeizuführen, die Welt Wilhelm Meister's zu verwirklichen und das Leben nach den Forderungen des Gemüthes zu gestalten. Im Verkehr mit geistreichen Frauen, denen von selbst die Rolle zufiel die Poesie in's Leben einzuführen, erschloß sich überraschend die Fülle seiner Beobachtung, treffenden Witzes, tiefer Empfindung, kühner Paradoxie, die den jungen Prediger an der Charité bald zu einer der interessantesten Persönlichkeiten machten; er fing an, seine Kräfte zu fühlen, und als er, von Friedrich Schlegel's kecker Originalität und stürmischer Angriffslust schnell gefangen genommen, zu erkennen glaubte, daß die alten Ordnungen wanken und eine neue Zeit sich bilde, in der nur aus dem Innern des vom Genius der Menschheit erfüllten

Gemüthes gesellige Ordnung und Sitte sich aufbaue, da war der Bann gelöst, durch den im einsamen Leben Mangel an Zuversicht seine Zunge gebunden hatte, er begann zu reden und die innere Offenbarung, die ihm geworden, für seine Zeitgenossen auszusprechen.

Von den beiden Werken, in denen er den Ertrag seines Lebens und Denkens künstlerisch gestaltete, den Reden über die Religion und den Monologen, sind die letzteren in seinem Geiste früher empfangen. Sie sind das Gelübde, das er sich selbst ablegt, die feierliche Verpflichtung auf das sittliche Ideal, das ihn fortan beseelen soll. Der Schüler von Kant und Fichte weiß, daß der Geist die Quelle seines Lebens in sich selbst hat. Wer nur zum vollen Bewußtsein seiner selbst durchgedrungen ist, der hat auch für immer die Gewißheit der inneren Freiheit gefunden, die selbst ihr Thun und Sein sich gestaltet und unabhängig ist von der äußeren Welt, deren Macht ihn niemals hindern kann, sich selbst zu bilden und sich selbst treu zu sein; mit dem Bewußtsein der Freiheit hat er auch das Bewußtsein der Einheit in all seinem einzelnen Thun, er wird frei von der Zeit und ihrem Wechsel, weil er ewig ist in jedem Augenblick und in jeder That seine ganze und volle Kraft fühlt; die Vollendung seines Selbstbewußtseins aber ist, daß er sich als ein ursprünglich eigenthümliches Wesen erkennt, ein einzeln gewolltes Werk der Gottheit, in welchem in eigener Mischung die Elemente der menschlichen Natur verbunden sind. Diese Eigenthümlichkeit heilig zu halten und in Anderen zu ehren, sie in

allen Aeußerungen des Wortes, der Sitte, der That auszuprägen und durch die gleich ursprüngliche Eigenthümlichkeit der Anderen zur vollen Darstellung des unendlichen Reichthums der Menschheit zu ergänzen, das ist höhere Sittlichkeit, als nur das allgemein Menschliche wollen und einem für Alle gleichen Gebote gehorchen.

Aus diesem Bewußtsein, daß in jedem Menschen alles geistige Leben nur aus der innersten Quelle seiner eigenthümlich bestimmten Natur zu begreifen sei, fließt ihm auch das Verständniß des religiösen Lebens. Aus dem Innern jeder bessern Seele entspringt es von selbst; es ist eine ursprüngliche, zur Vollständigkeit seiner Entfaltung unentbehrliche Aeußerung des menschlichen Gemüthes; und sein Wesen fließt eben aus der Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen. Denn Religion ist nicht Wissen einer Wahrheit, die für Alle gleich wäre, nicht ein System von Lehrsätzen über Gott und sein Verhältniß zur Welt; sie ist nicht ein Handeln, um etwas zu erzeugen und die Gebote der Vernunft im äußeren Leben zu verwirklichen; sie ist das von dem Bewußtsein des eigenen besonderen Wesens unabtrennbare Gefühl, daß dieses besondere Dasein nur eine Offenbarung des allgemeinen Geistes ist, sie ist die Anschauung des Unendlichen in allem Einzelnen und Endlichen, die Beziehung alles Besonderen auf das Eine und Ganze. In sich selbst und in allen Anderen diese Offenbarung des geistigen Universums anschauen und im Gefühl davon ergriffen werden, in der unendlichen Mannichfaltigkeit des individuellen Lebens, in seinem Nebeneinander im Raume wie in seiner

geschichtlichen Folge nur die harmonische Darstellung e i n e s Geistes schauen und so nach dem Maße der eigenen Empfänglichkeit das Leben des Alls in das persönliche Bewußtsein aufnehmen, das ist Religion, wie auch sonst die Vorstellungen und Begriffe beschaffen seien, durch die der Mensch das Unendliche immer vergeblich zu denken versucht, und welche Zwecke er sich für sein Handeln in der Welt setzen mag. Ist so die Religion nichts als das Bewußtsein des eigenen Daseins in Beziehung auf das Ganze, so ist sie darum für Jeden verschieden und durch und durch subjectiv, der Ausdruck der Art und Weise, wie e r gerade vom Ganzen ergriffen ist. Darum ist jede echte Religion auch positiv, in bestimmten geschichtlichen Characteren ausgeprägt; darum aber auch von jeder wahren Religiosität unzertrennlich die Anerkennung der verschiedenen Weise der Anderen, weil nur in der sich ergänzenden Summe aller einzelnen Anschauungen die ganze Religion lebendig werden kann.

Mit den Reden über die Religion hat Schleiermacher sich seine Stelle in der geistigen Welt bestimmt; er ist sich bewußt, daß eben die Stärke des religiösen Lebens ihn zu dem macht, der er ist. Er ist sich bewußt, daß Religion in ihm ist unabhängig von der Wissenschaft und nicht erschöpfbar in allgemeinen Formeln; er ist sich bewußt, daß diese innere Wärme des Durchdrungenseins vom Leben des Ganzen, dieses Auge für die Offenbarungen der unendlich schöpferischen Kraft in der Mannichfaltigkeit der Individualitäten ihm geblieben ist, als Gott und Unsterblichkeit dem

zweifelnden Auge verschwanden, und er ist sich bewußt, daß dies innere Leben einen andern Inhalt hat als das Pflichtgefühl und die Achtung vor dem moralischen Gebot.

Indem er aber so aussprach, was er als sein eigenes Wesen und seine eigene Geschichte wußte, hat er zugleich der Wissenschaft eine neue Bahn geöffnet. Er hat nicht nur im Geiste der Mystik das lebendige Leben des Frommen wieder in den Vordergrund der Betrachtung gerückt, das im Streite über die Formeln der Lehre fast vergessen war, er hat auch eine geschichtliche Betrachtung der Religionen, ihrer unermeßlichen Mannichfaltigkeit wie ihrer Bedeutung im Gesammtleben der Menschheit möglich gemacht. Nur fünf Jahre vor den Reden war Kant's Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erschienen, welche als den Kern aller Religion das aus der Vernunft stammende Sittengesetz und den darauf ruhenden Glauben an einen moralischen Gesetzgeber und Weltregenten hinstellt, und Alles, was sich nicht darein auflösen läßt, als Afterdienst und Aberglauben, als Verirrung und Wahn behandelt. Nun erschien auch in den wunderlichsten Formen doch e i n gemeinschaftlicher, echt menschlicher Trieb verwirklicht, nun erschien gerade die geschichtliche Mannichfaltigkeit der Religionen als das nothwendige Ergebniß ihres Ursprunges, und die Sisyphusarbeit, zu welcher das Bestreben nach Uniformität der Religion sowohl die Orthodoxen als die aufgeklärten Verfechter der natürlichen Religion verurtheilt hatte, erschien als die gerechte Strafe ihrer Blindheit, welche die Schale mit dem Kern verwechselte. Ihrer Auf-

fassung von Religion und Kirche stellen die Reden kühn das Ideal der wahren Kirche gegenüber, in der alle festen Unterschiede fallen, alle Frommen sich gegenseitig anerkennen, in der an die Stelle unheiligen Zwanges und der Aeußerlichkeit politischer Verfassungsformen nur die freie Offenbarung der in ihrem Gefühl eigenthümlich Erregten tritt, deren jeder die verwandten Gemüther um sich sammelt.

So war mit jugendlicher Begeisterung in den Monologen und den Reden das sittliche und das religiöse Ideal aufgestellt und das Ziel bezeichnet, das die Thätigkeit des Mannes verwirklichen sollte. Wieder war es die aufreibende persönliche Erfahrung des Widerstandes, den die Welt der schnellen Verwirklichung der Gedanken der Jugend entgegenstellt, welche zur Kraft der Begeisterung auch die Reife der Besonnenheit gesellte, und den dithyrambischen Redner zur Prosa der Arbeit an dem harten Stoffe der Wirklichkeit führte, damit er so ein langsamerer, aber desto wirksamerer Reformator würde. Das blendende Licht, in welchem das empfängliche Auge in Berlin das Leben gesehen hatte, fing an zu erbleichen, und die berauschende Wirkung der dortigen Umgebung wich den ernüchternden Nöthen, welche daraus entsprangen. Friedrich Schlegel's Bild rückte ferner und ferner; noch hatten die Briefe über die Lucinde ihn fast gewaltsam in der Höhe zu halten gesucht, in der er zuerst erschienen war; die Mängel seines Characters traten immer deutlicher hervor und stellten Schleiermacher auf sich selbst; die Pein einer immer wieder fehlschlagenden Hoffnung, nach Wahlverwandschaft eine Ehe

mit einer Frau gründen zu können, die sein sonst so wohlbewachtes Herz bis zur Leidenschaft entzündet hatte, trieb ihn von Berlin weg in das einsame Exil einer hinterpommerschen Stadt. Hier reifte die schönste Frucht der Verbindung mit Schlegel, die Uebersetzung Plato's, durch welche, was Goethe und Schiller im Gebiete der Poesie begonnen, die moderne Welt durch den hellenischen Geist neu zu befruchten, im Reiche der strengen Wissenschaft vollendet werden sollte; hier legte er mit der Kritik der bisherigen Sittenlehre den Grund zu dem Ausbau der sittlichen Ideen zum System; hier richtete sich sein Sinnen auf die Mittel, in der bestehenden Kirche den religiösen Sinn zu heben und zu pflegen. In der nüchternen Arbeit in Wissenschaft und Leben mußte sich bewähren, ob, was er in idealer Darstellung verkündigt, in der wirklichen Welt sich Geltung verschaffen könne, und ob dem Gelübde der Jugend die Treue des Mannes nicht fehle.

Die Probe kam bald genug. Auf einen Lehrstuhl in Halle berufen, hatte er erst wenige Semester einer vielverheißenden academischen Thätigkeit gelebt, als mit der Schlacht von Jena jenes gewaltige Gericht über den preußischen Staat hereinbrach, das die Gemeinen von den Edlen, die Feigen von den Muthigen sonderte. Als Patriot hat er die erste und die höchste Probe seiner Kraft bestanden — nicht nur mit dem Muthe jedes tapferen Mannes, der sich dem Schicksal nicht beugt und entschlossen ist, selbst das Leben daranzugeben, um seinem Vaterlande treu zu bleiben, sondern mit dem selteneren und höheren Muthe, dem

Glauben an die Zukunft, der aus der tiefgewurzelten Liebe zu dem edlen und großen Geiste der Nation stammt. Es war viel, daß er erst in Halle und später in Berlin mitten unter französischen Bajonetten furchtlos die Kanzel betrat, die Pflicht der Treue und aufopfernden Gesinnung, die Pflicht, für das Ganze zu leben, an's Herz legte; es war noch mehr, daß ihn selbst in den schweren Wochen unmittelbar nach dem Unglückstage, und in den noch schwereren nach dem Tilsiter Frieden keinen Augenblick die Zuversicht verließ, daß, je härter die Prüfung, desto sicherer sie zu einer besseren Zukunft führen werde. Was er 1806 in jener kühnen Herausforderung an Napoleon gesagt hatte, mit der die zweite Auflage der Reden schließt: „Deutschland ist immer noch da, und seine unsichtbare Kraft ist ungeschwächt, und zu seinem Beruf wird es sich wieder einstellen mit nicht geahndeter Gewalt, würdig seiner alten Heroen und seiner vielgepriesenen Stammeskraft" — von diesem Vertrauen war seine ganze Wirksamkeit in sieben schweren Jahren getragen. Und mit welcher Besonnenheit, welcher Klugheit, welcher Selbstverleugnung hat er im Vereine mit Stein, mit Scharnhorst, mit Gneisenau dem Vaterlande gedient! Wie hat er sich willig überall untergeordnet, wo es galt, die Erhebung des Volkes vorzubereiten, zufrieden, daß der Sache gedient war, wenn auch von seiner oft mühsamen und gefahrvollen geheimen Wirksamkeit kein Ruhm auf ihn zurückfiel! Mit welchem Eifer hat er den großen Gedanken ergriffen, durch Stiftung der Universität Berlin vor Allem die geistige Macht des

Staates für den bevorstehenden Kampf zu stärken, selbst einer der Ersten, die an dieser Stätte wirkten! Und als dann jener Frühling hereinbrach, wie muthig und kräftig ist er hervorgetreten, wie ist er die Seele alles kriegerischen Eifers in Berlin gewesen, wie hat er, selbst mit der Büchse bewaffnet, die Ausrüstung und Einübung des Landsturmes so betrieben, daß im März 1813 Scharnhorst ihm dafür danken konnte, daß die Freiwilligen so schnell nach den angewiesenen Punkten gesendet worden seien; wie hat er die Widerwärtigkeiten einer Zeitungsredaction in schwierigen Verhältnissen und unter einer ängstlichen und mißtrauischen Regierung nicht gescheut, um die Kraft nicht erlahmen und den Geist nicht einschlafen zu lassen! Und dann, als der Sieg errungen und der Friede hergestellt war, und statt des frohen und freudigen Lebens in der neugewonnenen Freiheit die trüben Jahre der Verfolgungen kamen, wie mannhaft hat er die Ideen der Erhebungsjahre vertreten, wie tapfer ist er zu Arndt und De Wette gestanden, als die Angst der Polizei auch an ihnen sich vergriff, — immer bestrebt, so viel an ihm war, den besseren Geist des Volkes und Staates hindurchzuretten durch die kläglichen Zeiten, ein unermüdlicher Mahner an die versprochene freie Verfassung.

Hat er so im Staate gelebt, ein Bürger im alten Sinne des Wortes, so war ihm zugleich beschieden, den engeren Kreis des Lebens nach seinem Sinne zu gestalten, dessen Schauplatz das Haus und dessen Sphäre Liebe und Freundschaft ist. Es giebt keinen unter den Heroen unserer

Nation, der eine solche Kraft persönlicher Anziehung besessen und aus der Fülle des eigenen Reichthums so viel gegeben hätte, wie er, der mit gleicher Hingebung und Treue die mannichfaltigsten Verhältnisse der Freundschaft knüpfte und bewahrte. War es von Anfang an sein Verhältniß zu Frauen, in dem dieser Zug seines Wesens am ausgesprochensten hervortrat, da er sich bewußt war, daß diese Vieles in ihm verstehen, wofür die Männer keinen Sinn haben; besaß er eine unvergleichliche Kunst, dadurch, daß er sich selbst aufschloß, die Entfaltung bedeutender Eigenthümlichkeit hervorzulocken und zu fördern und so den ebenbürtigen Gehalt des weiblichen Gemüthes sich selbst und Anderen zur Anschauung zu bringen; so war es auch die Ehe, in der diese Fähigkeit des Empfangens und Gebens in höchster Vollendnng sich zeigte. Unversehrt hatte er sich durch die Stürme der Empfindungen die Frische des Herzens bewahrt; als jene früheren Hoffnungen scheiterten, wollte er wenigstens des Glückes Anderer sich freuen; so hat er, während ihm selbst Alles zerstört schien, die Braut und die junge Frau seines Freundes Willich in ihrem Glücke gehoben, die bald verwittwete in ihrem Leide zur inneren Ruhe geführt; es war seine geistliche Tochter, die er dann, ein Vierzigjähriger, in unruhiger Zeit als seine Gattin heimführte und der er jugendliche Liebe bis an's Ende bewahrte, — eine Liebe, deren ideales und idealisierendes Wesen kaum vollkommener heraustreten konnte als in der Art, in welcher er fort und fort ihres ausgesprochenen Characters sich freute, aber nie unterließ, Einseitigkeiten auszugleichen und unklare Stimmungen mit überlegener Besonnenheit zu lösen. Aber er machte auch wahr, was er geschrieben, daß die rechte Ehe weder die Wissenschaft noch die Vaterlandsliebe noch die Freundschaft stört. Denn mit seltener Treue hat er die Freunde seiner Jugend festgehalten, auch nachdem einzelne, wie Schlegel und Steffens, Wege gegangen waren, die er verurtheilen mußte, und nie hat er die Empfänglichkeit verloren zur Knüpfung neuer Bande. Und als er die härter werdende Rinde der Altersgenossen nicht mehr zu erweichen vermochte, hat sein freundschaftsuchender Trieb die Jüngeren angezogen, um auch an diesen die bildende Kraft zu üben und ihnen zu höherer und freierer Entfaltung zu helfen — darin eine echt socratische Natur, und beseelt von der Kraft des Eros.

Dieselbe hohe Gesinnung, derselbe echte Idealismus, der nicht jenseits der Wirklichkeit eine erträumte Vollkommenheit suchte, sondern das Auge schärfte für das Edle in den wirklichen Menschen, und stumpfte für die Schatten und Mängel derselben, trat auch in seiner Auffassung des geistlichen Amtes und in seiner Wirksamkeit als Prediger hervor. So wohl er wußte, wie weit die Gemeinde, die in einer Kirche sich sammelt, davon entfernt sein kann ihrem Ideale zu entsprechen, und eine Versammlung von Frommen darzustellen, die sich bewußt sind durch die erlösende Thätigkeit Christi aus dem Leben der Sünde zur Gemeinschaft mit Gott geführt zu sein, er wollte doch nicht anders reden als so, daß er zu Gläubigen rede, und seine Aufgabe war, die fromme Stimmung, die in Jedem schon

lebendig sei, ihm selbst zu völlig klarem Bewußtsein zu bringen, dadurch zu stärken und zu entwickeln und zu einer alle Thätigkeiten und Gemüthszustände durchdringenden Kraft zu machen. Denn darin hatte er die Bedeutung des Christenthums schon in den Reden erkannt, daß mit ihm in der Entwicklung der Menschheit eine höhere Ansicht der Dinge und mitten in der Endlichkeit ein ewiges Leben in Gott aufgegangen sei, darin das höchste Ziel christlicher Frömmigkeit, daß kein Augenblick entblößt sei von dem Gefühl des Unendlichen, und allen Empfindungen des Gemüthes, woher sie auch entstanden seien, allen Handlungen, auf welche Gegenstände sie sich auch beziehen mögen, religiöse Gefühle und Ansichten beigesellt werden. Und diese Auffassung, daß durch Christus und das von ihm ausgehende, in der christlichen Gemeinde wirksame Leben alle Thätigkeiten der Welt aus bloß sinnlichen und endlichen Interessen herausgerissen und mit dem höchsten geistigen Gehalte, der Beziehung alles Einzelnen auf's Ganze, erfüllt werden, hat ihn fortan geleitet. In diesem Sinne will er am Grabe seines einzigen Sohnes sich nicht damit trösten, daß das Kind allen Gefahren und Versuchungen dieses Lebens entrückt und zeitig in den sicheren Hafen gerettet sei; denn er sieht die Welt immer an als die, welche durch das Leben des Erlösers verherrlicht und durch die Wirksamkeit seines Geistes zu immer unaufhaltsam weiterer Entwickelung alles Guten und Göttlichen geheiligt ist, und hat immer nur sein wollen ein Diener des göttlichen Wortes in freudigem Geist und Sinne. In diesem Sinne findet er überall den Weg von

dem frommen Glauben des Christen zu Allem, was ihn in seinem thätigen Leben bewegt, überall bestrebt zu zeigen, in welcher Weise das häusliche wie das öffentliche Leben durch die Grundstimmung des Christen mit idealem Gehalte erfüllt und eine Quelle des Segens und der Befriedigung werden kann. Es giebt in unserer ganzen Literatur keine feinsinnigere, von tieferem Gefühl durchdrungene, auch das Kleinste so zum Symbol echter Liebe gestaltende Verherrlichung der einfachsten menschlichen Verhältnisse, als seine Predigten über den christlichen Hausstand. Aus dieser Auffassung des religiösen Lebens, wie sie seiner eigenen Erfahrung sowohl als seiner geschichtlichen Betrachtung feststand, stammte endlich auch die großartige Milde, mit der er trotz aller Verschiedenheit der Individualität und der wissenschaftlichen Richtung sich mit Jedem Eins wissen konnte, in dem er, wenn auch verkümmert, dasselbe Leben ahnte, seine versöhnende Stellung zu den streitenden Parteien, wenn sie nur den christlichen Sinn nicht verleugneten. Für ihn war es eine in der menschlichen Natur und den Entwicklungsgesetzen der Geschichte liegende Nothwendigkeit, daß sich das innere Leben des Gemüthes verschiedene Vorstellungsweisen und Darstellungsformen schuf; es waren ihm die verschiedenen Sprachen, in denen der *eine* christliche Geist redet; und so ist er unablässig bemüht gewesen, zusammenzuführen, was innerlich Eins nur in den Außenwerken verschieden war. Er hat den Hauptanstoß zur Bewegung der Union gegeben mit dem Satze, daß die Verschiedenheiten der Lehre und

Verfassung in den evangelischen Confessionen nicht hindern können, daß sie sich nicht als eine christliche Gemeinde betrachten; ja am fernsten Horizonte seiner weiten Aussicht lag selbst die Aufhebung des Gegensatzes der protestantischen und der römischen Kirche, denn auch dieser gestand er zu, eine eigenthümliche und berechtigte Darstellung christlichen Lebens zu enthalten. Freilich eine Versöhnung war ihm überall nur möglich auf dem Boden der Freiheit und durch die Macht des Geistes; wo äußerer Zwang in unwahre Uniformität die lebendige Bewegung bannen wollte, da entfesselte er seine natürliche Kampflust und ließ „die Messer im Kopfe", die scharfe Schneide seiner Dialectik und die feinen Spitzen seines vernichtenden Spottes unbarmherzig spielen. Mit diesen Waffen ist er Jahre lang Mann gegen Mann im Kampfe gestanden, als der König im Wege der Cabinetsordre die Form des Gottesdienstes zu regeln und so von oben herab durch Mittel weltlicher Macht zu bestimmen unternahm, was nach Schleiermacher's Ueberzeugung nur selbstgeschaffene und immer auf's Neue freigestaltete Form des religiösen Lebens der Gemeinde sein konnte. Schärfer aber und wuchtiger sind seine Schläge nie gefallen, als da es galt, die Lehrfreiheit auch im Gebiete der Kirche zu vertheidigen und die Gefahr abzuwenden, daß durch den Buchstaben des Bekenntnisses die evangelische Freiheit in Fesseln gelegt und der protestantische Geist getödtet werde; er war entschlossen, wenn es dahin gekommen wäre, lieber aus der Kirche auszutreten und eine ganz freie evangelische Gemeinschaft zu bilden, welche

gar keine menschliche Glaubensautorität und gar kein weltliches Kirchenregiment anerkennt.

Er focht für sein Leben, wenn er für die Freiheit kämpfte. Denn so unentbehrlich ihm für sein ganzes Dasein die Wärme des christlichen Gefühls, so unentbehrlich war ihm die frische freie Luft der Wissenschaft; neben dem, was er seine angeborene Mystik nannte, wohnte in ihm mit gleicher Stärke die Lust des Forschens, die Kraft des Denkens, die Neigung zur Kritik. Wenn er den Klagen Jacobi's, daß Verstand und Gefühl sich nicht vereinigen wollen, entgegenhielt, eben in der Oscillation zwischen diesen beiden Polen bestehe sein eigenes Leben: so bestand diese Oscillation nicht nur in seinem Innern, sondern auch in seiner äußeren Berufsthätigkeit. Während er den Bedürfnissen seines Gemüthes nur genugthun konnte, wenn er in den Formen des christlichen Gottesdienstes die gemeinschaftliche Erbauung mit der Gemeinde der Gläubigen suchte, so lebte er auf dem Katheder ganz im Reiche der Wissenschaft, und diese Vereinigung von Erwärmung und Erleuchtung war die Erfüllung seiner Wünsche. Und wie es schwer zu sagen ist, was ihm selbst die höhere Befriedigung gewährte, so ist doch darüber kein Zweifel, daß der Schauplatz, auf dem er am vollsten und nachhaltigsten gewirkt hat, der Hörsaal, und das, was im höchsten Sinne sein Beruf heißen konnte, die wissenschaftliche Bildung der jüngeren Generation war. Und mit welchem Aufwand einer nie versiegenden Kraft hat er diesen Beruf erfüllt, auch darin dem Gesetze seiner eigenthümlichen Natur getreu,

in jede Thätigkeit sein ganzes und unmittelbarstes Leben zu legen! Jede Vorlesung kam frisch aus seinem geistigen Schaffen und Erzeugen heraus. Viel zu schreiben hat er nie Zeit gehabt; ein Heft mit kurzen Paragraphen, meist nur ein Zettel mit ein paar Worten, die den Gedankengang markierten, begleitete ihn auf den Katheder, und hier, mit der ihm eigenen Herrschaft über Gedanken und Sprache, führte er vor den Zuhörern die Untersuchung, legte ihnen den Proceß seines eigenen Denkens dar, in dialogischem Geiste an die gemeinschaftlichen Voraussetzungen anknüpfend, sie nach allen Seiten aufklärend und bestimmend, jede entstehende Frage beantwortend. Wenn die Vorlesung nicht das leiste, den lebendigen Proceß des Denkens zur Anschauung zu bringen, dann glaubte er nicht einsehen zu können, warum der Staat einige Männer dazu besolde, daß sie sich des Privilegiums erfreuen sollen, die Wohlthat der Druckerei ignorieren zu dürfen. Es war nicht eben leicht sein Zuhörer zu sein, und den oft verwickelten, viele Fäden ineinander schlingenden Untersuchungen zu folgen; und doch hatte wieder seine Methode etwas so Fesselndes, seine Art die Begriffe abzustecken und die Linien zu ziehen, welche ein Gebiet der Untersuchung in seine Hauptfelder zerlegen, hatte etwas so Anschauliches, daß die Nachschriften seiner Vorlesungen zu dem Genußreichsten gehören, was wir von ihm besitzen, weil die lebendige Stimme noch überall aus ihnen heraustönt. Und welchen Kreis von Gegenständen hat er in dieser Weise umspannt, welche Fülle von Wissenschaften mit seinen eigenen Gedanken durchdrungen und in seinem Sinne aufgebaut! Es ist nicht weniger als das gesammte Gebiet des geistigen Lebens, das seine Vorlesungen und die aus ihnen entsprungenen Werke umfassen, dessen Formen er in ihrem gegenseitigen, zur Einheit sich ergänzenden Verhältnisse darzulegen, dessen Gesetze er aufzustellen unternahm.

Ein echtes Kind der großen philosophischen Epoche kannte er kein Wissen ohne Zusammenhang mit der Philosophie, deren Aufgabe ihm war, den Begriff des Wissens aufzustellen und die Idee der Einheit alles Wissens lebendig zu erhalten. So war ihm die Grundlage seiner ganzen wissenschaftlichen Thätigkeit die Besinnung über das Wesen, die Voraussetzungen, die Grenzen des Wissens, um daraus die Kunst des wissenschaftlichen Denkens zu lernen, die Dialectik im alten Sinne des Wortes. Im echten Geiste Kant's und im Gegensatze gegen diejenigen seiner Nachfolger, welche eine Wissenschaft des Absoluten durch reines Denken hervorbringen wollten, gab es für ihn Wissen nur im Gebiete des Endlichen, Wissen nur von der Welt; er kannte keine Philosophie, die von der Erfahrung losgelöst in luftigem Raume leere Gedankengebilde baut, sondern nur in wechselseitiger Durchdringung des Allgemeinen und Einzelnen, der Speculation und Erfahrung lag ihm die Vollendung der Wissenschaft, und wie er von jeder einzelnen Disciplin forderte, daß sie an das Ganze des Wissens anknüpfe, so forderte er auch von der Philosophie, daß ihre Begriffe sich öffnen, um die ganze Fülle des empirischen Wissens in sich aufnehmen zu können. So entstand

ihm jener einfache Grundriß des gesammten Wissens, in dessen Rahmen alle Disciplinen als ergänzende Glieder sich einordnen; Geist und Natur sind die höchsten Gegensätze, in welche die Gegenstände unseres Wissens zerfallen, aber so, daß sie immer auf einander bezogen sind und nur in ihrem Zusammensein die Einheit der Welt bilden; empirisches Wissen und begriffliches Wissen sind die beiden Formen, in denen dieser Inhalt gewußt werden kann, auch sie immer zusammengehörig und einander suchend, und nur darin, daß sie auf einander bezogen werden, bilden sie das eine Ganze des Wissens. So ist im begrifflichen Wissen um Natur und Geist, in Physik und Ethik, und im empirischen Wissen um Natur und Geist, in Naturkunde und Geschichte, das Wissen beschlossen und sein symmetrischer Bau vollendet.

Und nun entrollt er, die Wissenschaft der Natur und die Geschichte Anderen überlassend, in der Ethik als der begrifflichen Darstellung des Geistes, wie er im Zusammensein mit der Natur wirkt, das Gemälde der Gesammtheit des geistigen Lebens in der Einheit seines Wesens und der Mannichfaltigkeit seiner Formen; einen Sinn erkennt er in allem Thun, das verdient, vernünftig und sittlich genannt zu werden, weil es den Geist als lebendige Kraft darstellt, nämlich die immer vollkommenere Durchdringung der Natur mit Vernunft, indem von einer Seite die ganze Natur zum Organ des Geistes, die ganze Erde zum Leib der Menschheit gebildet, von der andern Seite das Wesen des Geistes in der Natur dargestellt und in ihr als seinem

Symbol erkannt wird. Aber wie das Wesen überall dasselbe ist, so ist seine Erscheinung eine unendlich mannichfaltige; in jedem Einzelnen erscheint die allgemeine Kraft auf eigenthümliche Weise, Jeder bildet zugleich eigenthümlich und Jeder ist in seinem Thun eigenthümliche Darstellung der Vernunft. So ergeben sich ihm die verschiedenen Sphären des Handelns; das Gebiet der gemeinsamen Thätigkeit, die auf die Beherrschung der Naturkräfte zum Dienste des geistigen Lebens gerichtet ist, ist der Staat; das Gebiet der eigenthümlichen und unübertragbaren Gestaltung der Außenwelt ist das Haus; das Gebiet des in Allen gleichen Erkennens ist die Wissenschaft; das Gebiet, in welchem für jeden auf eigenthümliche Weise die Welt in's Bewußtsein aufgenommen wird, ist Gefühl und Phantasie, Religion nnd Kunst. Das ist nun aber die vor Allem bedeutsame Anschauung der Ethik, daß innerhalb dieser Unterschiede immer wieder ihre nothwendige Zusammengehörigkeit, ihre innere Einheit hervortritt; kein Thun für sich ist ein vernünftiges ohne Zusammenhang mit allem andern, und kein Individuum repräsentiert den vernünftigen Geist, wenn es nicht in der sittlichen Gemeinschaft die Ergänzung seiner Besonderheit durch die Besonderheit aller Anderen sucht, und was in ihm lebt, als Theil des Ganzen bethätigt. So ist jeder Einzelne nur sittlich, wenn er mit allen Seiten seines Thuns in der Gemeinschaft steht und sie bildet.

Es ist das Bild seines eigenen Lebens, wie es in klarem Bewußtsein vor ihm stand, was er so in dem ver-

größerten Maßstabe der Menschheit entwirft. Wie er weiß, daß er als einer und derselbe im Staat, in der Geselligkeit, in der wissenschaftlichen Gemeinschaft und in der Kirche lebt, Alles auf Alles beziehend und nach jeder Seite seine ganze Kraft einsetzend; wie er sich selbst als eigenthümlichen Character weiß und eben darum in allen Beziehungen des Lebens der Ergänzung und Gemeinschaft bedürftig ist, so hat er auch das Gesammtleben der Menschheit geschaut als ein organisches Ganze, das in allen Functionen ein Geist beseelt, in welchem es keine Kraft giebt, die losgerissen von dem allgemeinen Zusammenhang arbeiten könnte.

Hat er so der Einförmigkeit der Kant'schen und Fichte'schen Ethik gegenüber, die alles einzelne Thun nur als die sich immer wiederholenden Aufforderungen zur Realisirung des einen Pflichtgebotes auffassen konnte, die Möglichkeit gehabt, die ganze Mannichfaltigkeit des sittlichen Thuns als die naturgemäße Entwickelung seines Wesens aufzufassen, und dadurch kein Element des Lebens, nicht Kunst noch Spiel, noch die unter keine Formel zu zwingenden freien Aeußerungen eigenthümlicher Empfindungsweise, von der ethischen Betrachtung auszuschließen, so hat er auch in dem weiteren Zuge, in dem er von ihnen abwich, nur den wissenschaftlichen Reflex seines Lebens herausgestellt. Während Kant und Fichte das Thun des Menschen immer nur als den Kampf auffassen, in welchem das sittliche Streben ein unbedingtes Gesetz in der widerspenstigen Sinnlichkeit verwirklicht, so hat Schleiermacher

schon in den Monologen bekannt, daß er diesen Zwiespalt nicht in sich finde, sondern der inneren Kraft des Geistes vertrauend das einzelne Handeln als freie künstlerische Darstellung des Innern betrachten könne. So ruht seine Ethik auf dem Glauben, daß der Geist eine Macht sei, die nicht erst in jedem Augenblick durch das Geheiß des Willens zur Thätigkeit gespornt werden müsse, sondern daß sie, auch wo sie absichtslos und nur dem Drange der Natur folgend wirke, doch Vernünftiges schaffe, und er hat in der gesammten Geschichte die Offenbarung dieser inneren Herrschaft gesehen, der die Natur nicht bloß als widerstrebendes Hinderniß, sondern als williges und zum Dienste der Vernunft bereites Organ dient.

Wenn nun aber schon die Reden als den Ort, in welchem die Eigenthümlichkeit des Redners wurzele, die Religion bezeichnet hatten, so hat auch jetzt aus dem weiten Gebiete der Ethik das Verständniß des religiösen Lebens die besondere wissenschaftliche Aufgabe Schleiermacher's gebildet, und wenn irgend ein besonderer Berufsname auf den vielseitigen Mann paßt, so ist es der eines Theologen.

Hier mußte sich erproben, ob es ihm gelingen könne, die Einheit des geistigen Lebens, die Harmonie des intellectuellen Kosmos herzustellen, und ob er das Wort jenes alten Räthsels finden würde, wie Wissen und Glauben friedlich zusammenbestehen können in einem Menschen und in der Gesammtheit Aller; hier, in dem Gebiete, das ihm selbst als das höchste galt, mußte sich zeigen, was das System seiner Begriffe und die Kunst seiner Dialectik

leisten könne. Und wahrlich noch schwerer schien es für ihn als für jeden Andern, ein Gottesgelehrter zu sein. Hatte doch seine ganze Theorie des Wissens sich in der Spitze vollendet, daß es kein Wissen um Gott geben könne, weil unser an Gegensätze gebundenes Denken in keinem Begriffe den zu fassen vermöge, der über alle Gegensätze hinaus sei. Aber eben darauf baute er seine Theologie. Denn jenem Satze stand der andere gegenüber, daß, was das Wissen nicht erreichen könne, im Gefühl vorhanden sei, daß wir im unmittelbaren Selbstbewußtsein Gott haben, daß in dem einheitlichen Grunde unseres Lebens, aus dem erst die Gegensätze unseres Wissens und Wollens hervorgehen, mit dem alle einzelnen Momente durchdringenden Bewußtsein unserer selbst auch das Gefühl absoluter Abhängigkeit und in ihm das Bewußtsein Gottes mitgesetzt sei, und daß alle religiösen Vorstellungen, alle Ideen von Gott nur das *eine* Bedürfniß freilich in wissenschaftlich unangemessener Weise befriedigen, diesen Grund unseres Daseins vorzustellen und unter irgend einem sinnlicheren oder geistigeren Bilde anzuschauen. So war ihm das Gefühl als der Sitz der Religion unabhängig von Wissen und ursprünglicher als dieses; so waren ihm die Aussagen dieses unmittelbaren Bewußtseins ein eigenes Gebiet von selbständigem Rechte, ebenso nothwendig als die Wissenschaft, aber von einem andern Character, von dem Character subjectiver Wahrheit gegenüber der objectiven Wahrheit der Wissenschaft.

Und wie nun überhaupt die Aussagen des religiösen

Bewußtseins eine bestimmte Erregung desselben schon voraussetzen; wie diese Erregung für Jeden aus der geschichtlichen Gemeinschaft kommt, in der er lebt, die bestimmte Form des religiösen Lebens einer Gemeinschaft aber auf einen geschichtlichen Anfangspunkt zurückgeht, der wie die Entstehung des Lebens überhaupt nicht weiter zu erklären ist: so sind auch alle Darstellungen des religiösen Glaubens im Gebiete des Christenthums Aussagen einer bestimmten Form der Frömmigkeit, diese bestimmte Form der Frömmigkeit wird in dem Einzelnen durch das Leben der Gemeinde erregt, und diese ist eben dadurch eine christliche, daß sie ihr Leben abhängig weiß von der historischen Erscheinung Christi und immer auf's Neue erzeugt durch das in ihr fortlebende Bild Christi. Auf diesem historisch gegebenen Boden steht die Theologie; das Bedürfniß der Theologie ist nur erwachsen aus dem Bedürfniß der Leitung der christlichen Gemeinde, und hat sie keine Stelle im Reiche der Wissenschaft, so sind durch diesen practischen Zweck die theologischen Disciplinen zusammengehalten. Ihren Mittelpunkt aber bildet die Darstellung der Aussagen des christlichen Bewußtseins selbst, und wie dieses ein durch und durch historisches ist, so kann auch die theologische Disciplin, welche diese Aussagen im Zusamenhange darstellt, die Glaubenslehre, nur der Ausdruck des Bewußtseins der Gemeinde sein, wie es zu einer bestimmten Zeit gegeben ist; sie hat historischen Character.

Auf Grund dieser Scheidung von Wissen und Glauben, von Wissenschaft und Theologie unternahm nun

Schleiermacher zu erreichen, was er schon als das Ziel der Reformation erkannte, „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen wissenschaftlichen Forschung", und damit den Krieg zu beendigen, welchen die Vermischung fremdartiger Gebiete bis jetzt unterhalten. Denn was er in dem künstlichen Bau der kirchlichen Dogmatik als Inbegriff der christlichen Lehre vor sich sah, darin erkannte er eine Vermischung von Aussagen des christlichen Bewußtseins mit Sätzen der Wissenschaft, theils so, daß philosophische Sätze über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt in die Glaubenslehre eingedrungen, theils so, daß religiöse Vorstellungen ihrer Natur zuwider mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit aufgetreten waren. Die unnatürliche Ehe, in der kein Theil den andern verstand, weil jeder seine besondere Sprache redete, zu scheiden, und jedem der Geschiedenen heimzustellen was er beigebracht, das war die Aufgabe, welche die Theologie Schleiermacher's sich stellen mußte. Der freien, nur ihren eigenen Gesetzen gehorchenden Wissenschaft gehört Alles, woran sie ein unveräußerliches Recht hat, die Erkenntniß der Natur und ihrer unverbrüchlichen Gesetze, die Erkenntniß der Geschichte durch Kritik ihrer Quellen, und die Einsicht in die Herkunft und das Wesen der religiösen Vorstellungen selbst; der Glaubenslehre aber bleibt der reine Ausdruck des frommen christlichen Bewußtseins, und das Recht, seine Aussagen nach allen Seiten zu entwickeln und den inneren Zusammenhang derselben in dem einen Grunde, dem

Bewußtsein der Erlösung durch Christum, aufzuweisen.

Um diesen Scheidungsproceß zu vollziehen, und das Christliche in seiner Reinheit herauszustellen, hat Schleiermacher das vollendetste Werk seines Lebens, die Darstellung des christlichen Glaubens nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, geschaffen. Aus den Trümmern der dogmatischen Metaphysik, die eine unerbittliche Kritik Stück für Stück zerstört, erhebt sich als der eine Gegenstand des christlichen Glaubens das Bild des Erlösers als dessen, in welchem die Fülle des göttlichen Lebens auf Erden erschienen ist, und von dessen vollkommenem Gottesbewußtsein das höhere Leben in der Menschheit ausgeht, um in Allen, die durch die Kirche in Gemeinschaft mit ihm treten, die Sünde zu überwinden durch das Leben in Gott. Um diese Anschauung, die den Christen vom Nichtchristen scheidet und die Lebensquelle der gesammten Gemeinde der Christen ist, fügt sich die ganze Auffassung der Welt, der Geschichte, des eigenen Lebens zusammen; von diesem einen Brennpunkt aus wird der ganze Umkreis mit eigenthümlichem Lichte beleuchtet und Alles erscheint dem Christen bezogen auf diese eine Gestalt.

So hat Schleiermacher die christliche Lehre von ganz neuem Boden aus in schärfster Folgerichtigkeit als eine großartige religiöse Ansicht der Geschichte wie des Einzellebens in einem Werke gestaltet, dessen originale Gedankenfülle in der knappsten Sprache, dessen bewunderungswürdige architectonische Kunst es den größten Erzeugnissen der christlichen Theologie aller Jahrhunderte an die Seite stellen,

und das durch die Schärfe seiner Kritik wie durch die Kraft seiner positiven Gedanken der Theologie eine Bewegung gegeben hat, die nur in den größten Epochen der Geschichte ihres Gleichen findet. Nicht nur, daß alle älteren Formen der Dogmatik durch die neue Erscheinung aufgeregt wurden, welche sie alle zu überwinden drohte; auch von ihr selbst sind, zum sichersten Beweise, daß in ihr eine reiche Quelle lebendiger Ideen aus der Tiefe quoll, mannichfach divergierende Strömungen ausgegangen, und die Schüler haben sich in die Waffen des Meisters getheilt, der eine das Schwert der Kritik und der andere den Schild des Glaubens an sich genommen.

Einen Theil des Streites, den die Glaubenslehre entzündete, hat ihr Verfasser selbst noch erlebt und in das Gewirre der Mißverständnisse durch jene zwei Sendschreiben an Lücke Klarheit zu bringen gesucht, welche deutlicher als irgend ein anderes seiner Worte von dem Sinne seines Strebens Zeugniß ablegen. Dort war es, wo ihm ahnen wollte, „daß wir werden lernen müssen uns ohne Vieles behelfen, was Viele noch gewohnt sind als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbunden zu denken“; dort war es, wo er mit prophetischem Geiste die Kämpfe schaute, die schon die nächste Zukunft bringen sollte, wo er die Gewalt voraussah, mit der eine auf die Combinationen der Naturwissenschaft gegründete Weltansicht gegen die überlieferten christlichen Anschauungen andringen werde, und die Stürme weissagte, mit denen eine immer weiter gehende Kritik der biblischen Schriften, der er nicht wehren wollte

und die er selbst in bedeutsamer Weise begonnen, das Gebäude der bisherigen Dogmatik bedrohe. „Was soll dann werden? Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen, das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ Das wollte er verhindern; darum wollte er die Außenwerke preisgeben, die auf Gründen ruhen, die nicht mehr haltbar sind, damit nicht dann, wenn der Kampf komme, Viele die Hoffnung aufgeben, auch das Wesen zu erhalten. Im Geiste der Reformation war er sich dabei bewußt zu handeln, und ihr Werk wollte er fortsetzen, indem er zugleich an der Wissenschaft und an der Kirche baute.

In *einem* Sinne hat seine Glaubenslehre wenig Wirkung gehabt. Sie hat kaum Einen gefunden, der sie geradezu als den vollen Ausdruck seiner eigenen Ueberzeugung anerkannt hätte. Den Einen, die nur auf Philosophie und geschichtliche Forschung ihre Ueberzeugung bauen wollten, schien er gerade für das Wichtigste, für seine Auffassung der Person Christi, den strengen Beweis schuldig geblieben zu sein; und denjenigen, die in dem ursprünglichen Gedankenkreise der Reformation und der evangelischen Kirche lebten, entgieng es nicht, daß das christliche Bewußtsein Schleiermacher's ein individuelles und verschieden sei von dem der Gemeinschaft, die sich vorzugsweise kirchlich nannte, sie ahnten, daß, wenn Schleiermacher mit seinem frommen christlichen Gefühle allein zu sein und nur dessen Stimme zu hören glaubte, die Geister Plato's und Spinoza's, Kant's und Schelling's ihn umgaben und ihm zu-

flüsterten, und daß, was so seine Hand niederschrieb, doch ein Theil seiner philosophischen Weltanschauung und damit auch dem Kampfe der wissenschaftlichen Meinungen wieder verfallen sei.

Aber sein Werk war darum nicht vergeblich. So wenig als die Reformatoren wollte er ja einen neuen Buchstaben an die Stelle des alten setzen, und die Freiheit des Geistes, nur der innerlich gewissen Ueberzeugung zu folgen, in die Abhängigkeit von der Auffassungsweise eines Einzigen bannen. Er stellte sein Werk hin als den Ausdruck seines inneren Lebens, und der echt protestantische Grundsatz, auf dem es ruht, daß, was Wahrheit für den Menschen sei, in der Erfahrung seines eigenen Selbstbewußtseins sich als solche bewähren müsse, hat auf's Neue die Theologie befruchtet; er stellte es hin als das Denkmal seiner Gesinnung, und in dieser Gesinnung lag wie seine Größe so auch seine reformatorische Kraft. Durch den Muth der Wahrhaftigkeit, mit dem er ebenso dem Ketzergeschrei der Orthodoxen zum Trotz vor keinem Resultate der freiesten Forschung zurückschreckte, wie der irreligiösen Wissenschaft bezeugte, er schäme sich des Evangelio von Christo nicht, denn es sei eine Kraft, selig zu machen, hat er gleichen Muth in Anderen entzündet und frische Bewegung in die Geister gebracht; durch den Ruf nach Freiheit, Freiheit von jeder menschlichen Autorität, Freiheit für jedes eigenthümliche Streben, hat er den alten protestantischen, den wahren deutschen Geist wieder wach gerufen, der das Heil nicht von äußeren Ordnungen erwartet, sondern einzig

der Macht der Wahrheit vertraut und weiß, daß das Leben, das aus Gott ist, nicht untergeht. Und wie er in jener letzten Stunde, in der die Kraft seiner Besonnenheit selbst die Schwäche des Todes überwand, daß er dem Gesetze seines Lebens treu aus der ungebrochenen Klarheit seines Innern heraus handeln konnte bis zum letzten Athemzuge, — wie er da bezeugte und bethätigte, daß er nie am Buchstaben gehangen, so dürfen wir den ganzen Sinn seines Wirkens nach allen Richtungen in das Wort des Apostels zusammenfassen, daß der Buchstabe tödtet, der Geist aber lebendig macht.

Jakob Schegk,
Professor der Philosophie und Medicin.

Ein Bild aus der Geschichte der Universität Tübingen im sechszehnten Jahrhundert.

Eine der glänzendsten Perioden in dem Leben unserer Universität ist die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts. Den Wirren, welche die Reformation der Hochschule durch Herzog Ulrich begleiteten, war bald in Folge der umsichtigen neuen Organisation ein lebhafter Aufschwung der Studien auf allen Gebieten gefolgt. Die theologische Facultät unter der energischen Führung des Kanzlers Jakob Andreä übte einen leitenden Einfluß auf die Entwicklung der lutherischen Kirchenlehre; in der juristischen wirkte Johann Sichard im Sinne von Ulrich Zasius für die Reform der Rechtswissenschaft; in der medicinischen glänzte Leonhard Fuchs als Vertreter der ächten Galenischen Lehre und als selbstständiger Forscher in der Botanik. Ihnen zur Seite steht, weithin gekannt und angesehen durch seine zahlreichen Werke, der Philosoph Jakob Schegk. Die Entwicklung, die gerade seine Wissenschaft genommen hat, brachte es mit sich, daß das Gedächtniß seiner Wirksamkeit von den folgenden Jahrhunderten mehr in den Hintergrund gerückt wurde; die Erinnerung an ihn aufzufrischen, sollen die fol-

genden Zeilen in der Kürze versuchen. So arm an dramatischer Abwechslung sein Leben ist, so spiegeln sich doch darin die wissenschaftlichen Strömungen seiner Zeit und die besonderen Zustände unserer Universität [1]).

Jakob Schegk — so schreibt er sich selbst — ist in Schorndorf am Samstag vor Pfingsten (7. Juni) 1511 geboren, der Sohn eines angesehenen und wohlhabenden Bürgers Bernhard Degen, der — wir wissen nicht warum — gewöhnlich „Scheck" genannt wurde; der Sohn zog vor, diesen Namen beizubehalten. Sein mütterlicher Oheim war ein Doctor der Theologie, der Stadtpfarrer von Schorndorf Leonhard Currer.

Ein Schüler Johann Reuchlins, Johann Thomas, von dem wir sonst keine Kunde haben, unterrichtete den Knaben; in Latein, Griechisch, Hebräisch und den Anfängen der Rhetorik wohl beschlagen bezog er in seinem sechszehnten Jahre die Universität und wurde am 24. Jan. 1527 immatriculiert.

Land und Universität stand unter österreichischer Verwaltung; erst kurz zuvor (October 1525) hatte König Ferdinand der Hochschule neue Statuten gegeben, welche den Einfluß der humanistischen Richtung erkennen lassen. Zwar war der vorgeschriebene Lehrplan der philosophischen Facultät, welcher der junge Student zunächst angehörte, noch ganz nach altem Brauch auf das Studium der aristotelischen Philosophie, Logik, Physik, Psychologie und Ethik beschränkt; aber statt der mittelalterlichen Lehrbücher, Uebersetzungen und Commentare des Aristoteles sollten jetzt die eben erschienenen Paraphrasen des französischen Humanisten

Faber Stapulensis gebraucht, und die griechischen Erklärer zu Rathe gezogen werden, „die weniger Sophistisches und Ueberflüssiges enthalten". Die Trennung des philosophischen Unterrichts in die „zwei Wege" der Alten und der Modernen (die realistische und die nominalistische Behandlungsweise der Logik) und damit der Gegensatz der beiden bis dahin bestandenen Bursen wurde — freilich zunächst nur auf dem Papier — aufgehoben. Die klassischen Studien waren aber noch den Privatvorlesungen überlassen; erst nach der Reformation (1536) kamen Rhetorik, lateinische und griechische Schriftsteller, sowie Euklid zum Range ordentlicher Vorlesungen.

Der Unterricht an der philosophischen Facultät war zu einem großen Theile in den Händen junger Magister, welche als besoldete aber widerruflich angestellte Privatdocenten fungierten und häufig wechselten. Wir erfahren nicht, bei wem Schegk, der in die Burse der Realisten eingetreten war, seine Vorlesungen hörte; er beklagt sich nur über einen seiner Lehrer, der, so oft im Aristoteles eine schwierige Stelle kam, die er nicht verstand, den Aristoteles einen Dummkopf und Böotier genannt habe, ein Magister nicht artium sondern inertiae; er sei hauptsächlich auf sich selbst angewiesen gewesen. Es geht aus seiner ganzen späteren Thätigkeit hervor, daß er der humanistischen Schule, in die er schon in Schorndorf eingeführt worden war, treu geblieben ist; römische und griechische Dichter und Historiker, die alten Commentatoren des Aristoteles, daneben auch Mathematik waren die Gegenstände seines Studiums.

An Pfingsten 1528 wurde er Baccalaureus, am 26. Januar 1530, der erste unter seinen Genossen, Magister. Nun begann das Studium in der „oberen" Facultät, und zwar der theologischen, zu der ihm sein Oheim in Schorndorf gerathen hatte; er blieb aber, wie so Manche, auch als Magister in der Burse, um sogleich als Lehrer zu verwerthen, was er eben gelernt hatte. Schon 1531 übertrug ihm der Senat eine Vorlesung über Virgils Bucolica und die Elegien des Theognis; die Frucht der letzteren Vorlesung war eine später gedruckte und dem Juristen Johann Sichard als Zeichen der Freundschaft gewidmete lateinische metrische Uebersetzung des Theognis, die ihn freilich nicht gerade als besonders hervorragenden Dichter zeigt.

Im folgenden Jahre 1532 wurde er als Conventor seiner Burse angestellt, d. h. als einer der vier Magister, welche den vorgeschriebenen Unterricht den Angehörigen der Burse zu ertheilen und über Zucht und Ordnung zu wachen hatten, also etwa unsern heutigen Repetenten entsprachen [2]). Neben dieser Thätigkeit widmete er sich seinen theologischen Studien; er las Thomas von Aquino und Duns Scotus, er disputierte mit Glanz, um das theologische Baccalaureat zu erwerben, und reiste dann, als die für das Studium der Theologie vorgeschriebenen fünf Jahre zu Ende waren (1534) nach Constanz, um die geistlichen Weihen zu empfangen [3]).

Er hatte im Sinn, auch Doctor der Theologie zu werden; aber die unruhigen Zeiten, die eben eingefallen waren, die Eroberung Württembergs durch Herzog Ulrich und die

beginnenden Reformationskämpfe an der Universität bestimmten ihn, das Studium der Theologie zu verlassen und einen andern Beruf zu ergreifen. Zuerst dachte er an die Jurisprudenz; aber ein Freund, der Franzose Wilhelm Bigot, der einige Jahre seines wechselvollen Lebens in Tübingen zubrachte [4]) und über aristotelische Physik las, redete ihm zu, vielmehr zur Medicin überzugehen, für welche damals, wo es sich immer noch in erster Linie um die Erklärung der Schriften Galens handelte, philologische Kenntnisse die beste Vorbereitung waren.

In demselben Jahr 1534 — genau läßt sich das Datum nicht mehr erheben — wurde der dreiundzwanzigjährige Magister zum Rector des Contuberniums bestellt. Wahrscheinlich in Folge eines großen Brandes, der im Januar 1534 einen Theil der Universitätsgebäude zerstörte, waren die vorher getrennten Bursen in dem Bau des heutigen „Clinikums" zu einer einzigen Anstalt vereinigt worden. Fünf Jahre lang waltete Schegk dieses Amtes; niemals, versichert sein Biograph, seien die jungen Leute fleißiger und gesitteter gewesen. Er blieb im Amte während der Reformation der Universität, und daraus läßt sich schließen, daß er die neue Ordnung der Dinge ohne Widerstand angenommen hat. So ist er auch fortwährend als Lehrer thätig gewesen; wiederholt finden wir in den Acten des Senats, daß Magister Jakobus für das nächste Semester angestellt worden ist — conductus est, wie es damals hieß — um aristotelische Philosophie zu lesen. Von Halbjahr zu Halbjahr hatten nämlich Domini de facultate Artium, soweit sie nicht zum „Collegium" gehörten, den Senat zu bitten, daß er sie in ihren Officiis continuiere, von Halbjahr zu Halbjahr wurden sie neu vereidigt. Schegk's Besoldung, die 1536 35 Gulden betragen hatte, wurde 1538 auf 40 Gulden erhöht, nachdem er im September 1537 gebeten hatte, ihm das Rectorat der Burse abzunehmen oder seinen Gehalt zu verbessern.

Zwei Jahre später nahm das Rectorat doch ein Ende mit Schegk's Verehelichung. An Pfingsten 1539 führte er die Tochter des Stadtschreibers von Cannstatt heim, Corona Voglerin, Schwester des Kilian Vogler, der eben noch sein Schüler gewesen war und bald als Professor der Ethik und später als Professor der Rechte sein College wurde. Vere Corona mariti fuit, sagt sein Biograph von ihr; Schegk habe sich ungestört seinen Studien widmen und gar nicht um die Haushaltung bekümmern dürfen, so fleißig, so umsichtig, so sparsam sei sie gewesen [5]).

Bald nach seiner Verheirathung erwarb Schegk das Doctorat der Medicin (16. Sept. 1539); noch vor derselben war seine erste Schrift erschienen, ein kurzes übersichtliches Compendium der aristotelischen Physik. Der Mediciner Conrad Gesner in Zürich war voll Lobes dieser Schrift und legte sie seinen Vorlesungen zu Grunde; auch nach andern Seiten muß schon damals sein Ruf gedrungen sein, denn als Leipzig in Folge der Reformation im Jahre 1540 neuer Lehrkräfte bedurfte, wurde Schegk, wohl gleichzeitig mit dem Philologen Joachim Camerarius, nach Leipzig berufen. Camerarius ging 1541; Schegk blieb in Tübingen. Es hing

wohl mit dieser Berufung zusammen, daß 1542 seine Besoldung auf 110 Gulden erhöht, und er nicht mehr bloß auf ein halbes Jahr, sondern gleich auf zwei Jahre angestellt wurde. Zum Dank widmete er sein erstes größeres Werk dem Senate der Universität Leipzig; sein zweites aus ähnlichem Anlasse dem Rathe der Stadt Straßburg, von welchem ihm Ende der vierziger Jahre, vermuthlich auf Anrathen des ihm befreundeten, von Tübingen nach Straßburg übergesiedelten Juristen Ludwig Gremp, eine ordentliche Professur an der Straßburger Universität angeboten worden war.

Seit Schegk sich der Medicin zugewendet hatte, war seine Hauptvorlesung die Erklärung der aristotelischen Physik gewesen; daneben hatte er sich mit Galen beschäftigt. So schlug ihn der Senat Ende 1552 für eine erledigte Professur der Medicin vor; 1553 wurde er vom Herzog bestätigt. Damit trat er in eine obere Facultät und war noch 12 Jahre lang in derselben College des berühmten Leonhard Fuchs. Seine Vorlesung über die Physik übernahm Georg Liebler.

Von seiner Thätigkeit als Vertreter der Medicin haben sich nur sehr unvollständige Spuren in einzelnen Abhandlungen erhalten; offenbar ist auch in der Zeit, in der er den medicinischen Lehrstuhl inne hatte, sein Hauptstudium die Philosophie geblieben. Als nun eine herzogliche Visitationscommission im Jahre 1561 fand, daß es mit dem Studium der Logik nicht zum Besten bestellt sei, beschloß Herzog Christoph demselben dadurch aufzuhelfen, daß er die

regelmäßige Vorlesung über das aristotelische Organon an Schegk übertrug. So las er von jetzt an zweimal täglich, eine Stunde über Medicin, eine zweite über Logik. In dieser Stellung ist er fortan geblieben.

Von seinen äußeren Lebensschicksalen ist außer diesen Abschnitten seiner academischen Laufbahn so gut wie nichts zu berichten. Er ist fast nie über Tübingen hinausgekommen. Von Jugend auf war er in hohem Grade kurzsichtig, und das machte ihn so ängstlich, daß er nicht nur sich nicht entschließen konnte, Reisen zu machen und andere Universitäten zu besuchen, weil er sich vor den Gefahren fürchtete, denen ihn dieser Mangel aussetzen könnte, sondern sich höchst selten getraute, auch nur zu Spaziergängen die Stadt zu verlassen. So hat er wenig von der Welt gesehen; außer jener Reise nach Constanz und der Fahrt zur Hochzeit nach Cannstatt finden wir ihn nur dann außerhalb Tübingens, wenn die Pest zur zeitweiligen Verlegung der Universität zwang. Das trat allerdings während seiner Lehrthätigkeit nicht weniger als fünfmal ein. Im Jahr 1542 dociert er in Hirsau, dessen landschaftliche Schönheit er in einer Vorrede verherrlicht, 1554 in Calw, 1555—1556 in Urach, Herbst 1566 bis Frühjahr 1568 und wieder August 1571 bis Mai 1572 in Eßlingen. Sonst trifft man ihn immer in seinem Hause und immer an der Arbeit, die er frühe beginnt und oft bis in die späte Nacht hinein fortsetzt; höchstens nach Tische gönnt er sich einen kleinen Spaziergang in seiner Studierstube.

Der Hauptgegenstand seiner Arbeit aber war sein

Leben lang Aristoteles. Als er seine wissenschaftliche Thätigkeit begann, hatte noch Niemand daran gedacht, über die Alten hinauszugehen. Aller Bestreben war nur darauf gerichtet, die Weisheit der Römer und Griechen reiner und vollständiger als zuvor aus den ursprünglichen Quellen zu schöpfen, und im Gebiete der Philosophie konnte höchstens die Frage entstehen, wen man sich zum Führer wählte. In Italien hatten im 15. Jahrhundert Einzelne, nach Petrarca's Vorgang, dem von der Kirche hochgehaltenen Aristoteles Platon als den größeren Philosophen gegenübergestellt; von der florentinischen Academie und ihrem Haupte Marsilius Ficinus war ein christlich gewendeter Neuplatonismus ausgegangen, der auch unsern Reuchlin ergriff. Aber auf den deutschen Universitäten fand diese Strömung keinen Eingang. Vielmehr drohte der Eifer der Humanisten gegen die ganze mittelalterliche Wissenschaft, gegen das barbarische Latein der Scholastiker, gegen ihre unfruchtbaren Spitzfindigkeiten, das traditionelle Studium der Philosophie überhaupt in den Hintergrund zu drängen; die griechischen und römischen Dichter, Redner und Geschichtschreiber waren ein anziehenderes und weniger trockenes Studium, als die Lehrbücher der Logik; Declamationen und Verse zu machen reizte mehr als regelrechte Syllogismen zu construieren.

Schegk stand mitten in den humanistischen Bestrebungen; er kannte seine classischen Autoren und citierte sie fleißig; er machte lateinische und griechische Gedichte; seine Vorreden sind Stilübungen nach dem Muster Cicero's; aber ebenso war er der Einseitigkeit einer nur die künstlerische

Form hochhaltenden Richtung gegenüber von Anfang an von dem Werthe und der Bedeutung der Philosophie erfüllt. Nicht wie man etwas sage, sondern was man sage und denke, sei zuletzt die Hauptsache; nicht Solöcismen vermeiden, sondern Wahrheit erkennen ist das letzte Ziel der Wissenschaft, die Grundlage aller Wissenschaft aber die Philosophie. So klagt er lebhaft über den Verfall der philosophischen Studien; sie seien durch die scholastische Unform in Abgang gekommen; man begnüge sich mit kleinen und oberflächlichen Compendien, die kaum von den Elementen einen Begriff geben, und allerdings den Werth der Philosophie nicht erkennen lassen, der nur eingehendem und gründlichem Studium sich offenbare. Die Vermuthung läßt sich kaum abweisen, daß er in diesem Tadel auch Melanchthon's damals viel gebrauchte Compendien über die verschiedenen Theile der Philosophie einschließen wollte. Und darum betrachtet er es nun als seine Lebensaufgabe, an der Hebung der philosophischen Studien zu arbeiten und mitzuhelfen, daß die wahre und ächte Philosophie, indem sie in moderner Form so deutlich und gründlich als möglich vorgetragen werde, die ihr gebührende Stellung in der Wissenschaft wieder einnehme.

Die Meister der Philosophie aber sind Platon und Aristoteles. Es kommt ihm nicht von ferne in den Sinn, ein originaler philosophischer Denker sein zu wollen; schon in der ersten Schrift spricht er aus, daß Aristoteles die höchste Vollendung des menschlichen Geistes darstellt, und durch die Schärfe seines Verstandes soweit vorgedrungen

ist, daß kein Anderer sich unterfangen kann, nur dahin zu streben, geschweige ihn zu übertreffen. Aber es gilt nun den Philosophen, der vielfach dunkel und kurz andeutend geschrieben hat, wirklich zu verstehen und die in seinen Schriften liegenden Schätze zu heben. Und was er nun von Erklärungen des Aristoteles und Darstellungen seiner Lehre aus früherer Zeit vorfindet, genügt ihm nicht; weder die griechischen Interpreten, denn sie sind oft dunkler als der Meister, den sie erklären wollen, noch die Scholastiker, denn wenn auch besonders Thomas von Aquino bewunderns-würdigen Fleiß und Scharfsinn aufgewendet hat, so konnte er sich nur auf schlechte Uebersetzungen stützen. Der neueste Erklärer aber, Faber Stapulensis, ist ihm zu äußerlich und schablonenhaft verfahren.

So macht er sich zum Grundsatz, Aristoteles vor allem aus sich selbst und aus der Vergleichung mit Platon zu verstehen, und nicht zu ruhen, bis er alle Schwierigkeiten beseitigt und alle Dunkelheiten aufgehellt hat. Welche Mühe ihn das kostete, erzählt er selbst in einer Stelle, die uns zugleich die Art seines Arbeitens anschaulich macht. Er versucht, die zweite Analytik (die Lehre vom Beweis und der Definition) zu verstehen. Aber die Regeln, die Aristoteles gibt, sind so kurz ausgedrückt, so wenig erklärt und durch Beispiele erläutert, daß er endlich die Hoffnung aufgibt, seinen Sinn zu ergründen, und sich zu andern Aufgaben wendet. Aber indem er weiter arbeitet, betrachtet er sorgfältig alle Formen von Beweisen, die ihm in der Mathematik, der Physik, der Medicin vorkommen; er geht

die Schriften Platons durch, die ja Aristoteles vor Augen gehabt hat, um in ihnen zu entdecken, worauf die Sätze der Analytik sich beziehen können; so öffnet er sich endlich von den einzelnen Beispielen aus den Weg zu einem befriedigenden Verständniß der Regeln, die Aristoteles gibt.

Nicht umsonst hat er den meisten Fleiß gerade auf die logischen Schriften des Aristoteles gewendet. Denn die Logik, oder wie er sie meist nennt, die Dialectik ist ihm die Seele aller Wissenschaft. Sie ist ihm die Kunst, Wahres und Falsches zu unterscheiden. Aus Unkenntniß der Logik kommt aller Irrthum und Streit; die Quelle alles Uebels ist für ihn, wie für seine Meister, die Sophistik, die Kunst um fremdartiger Zwecke willen durch unrichtige Schlüsse das Falsche wahrscheinlich zu machen. Die Ketzereien wären unmöglich, wenn die Fehlschlüsse, durch welche die Ketzer ihre Sätze beweisen, sofort als solche erkannt würden. Selbst der Sündenfall ist ein Beweis für den Werth der Logik. Satan ist der erste Sophist, und unser Logiker weist alles Ernstes ausführlich die Trugschlüsse nach, durch die er die ersten Menschen bethört hat. „Wer die ächte aristotelische Dialectik aus den Schulen verbannt, löscht die Sonne in der Welt aus."

Diese unbedingte Verehrung gilt allerdings eben nur der Logik seines Meisters. Er ist ein zu guter Christ, um auch die aristotelische Metaphysik ohne Weiteres für unfehlbar zu nehmen. Soweit es möglich ist, interpretiert er sie so, daß sie mit der christlichen Lehre übereinstimmt, wie z. B. in der Frage nach der Unsterblichkeit des einzelnen

Menschengeistes; aber die Ewigkeit der Welt, die Aristoteles lehrt, widerlegt er. Denn die göttliche Offenbarung ist ihm die oberste Quelle und Norm der Wahrheit.

In der Physik erkennt er unbefangen an, daß die Wissenschaft seit Aristoteles im Einzelnen Fortschritte gemacht hat; er erklärt seine astronomischen Anschauungen für mangelhaft, er berichtigt ihn in der Anatomie; Andreas Vesalius hat hier besser beobachtet als Aristoteles und selbst Galen. Aber die Grundanschauungen stehen ihm doch fest. Wo er einmal Copernicus erwähnt, thut er es mit Anerkennung, ohne ein Wort des Widerspruchs, aber offenbar nur darum, weil er dessen Lehre nicht für eine ernsthafte Theorie, sondern für eine mathematische Fiction hält.

In diesem Sinne hat er in ausführlichen Commentaren zuerst die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles — nebenher auch die Psychologie und Ethik —, dann, in der zweiten Hälfte seines Lebens, das Organon bearbeitet. In der Behandlungsweise ist er offenbar dadurch gehemmt, daß er nicht bei allen Zuhörern und Lesern genügende Kenntniß des Griechischen voraussetzen kann; er gibt also theils eine erklärende lateinische Umschreibung, theils eine Uebersetzung, die er abschnittweise erläutert, immer jedoch so, daß er die schwierigeren griechischen Wörter und Sätze ausdrücklich interpretiert. Die commentierende Bearbeitung ergänzt er sodann durch eine übersichtlich zusammenfassende Darstellung, zuerst das schon erwähnte Compendium der Physik, später ein ähnliches Compendium der Logik.

Er hat sich durch seine Schriften den Ruhm des ersten

Aristotelikers in Deutschland erworben. Eine leichte Lectüre freilich waren seine Commentare nicht, obwohl er in gewandtem Latein, manchmal in wortreicher Breite schrieb; bei aller Sorgfalt und Deutlichkeit der Erklärung der einzelnen Sätze fehlte die Uebersichtlichkeit, und wir begreifen, wie die Rede aufkommen konnte, Schegk sei dunkel. Dafür entschädigte er durch die Fülle der Beispiele, an denen er die logischen Lehren erläuterte; die ganze Wissenschaft seiner Zeit, vor allem die Theologie und die Medicin, muß ihm die Illustrationen liefern, und er bespricht in dieser Form eine Menge von Streitfragen, welche Zuhörer und Leser in hohem Grade interessieren mußten.

Ueber seine Kathederthätigkeit besitzen wir das Zeugniß Nicodemus Frischlin's, der ihn in der Mitte der sechziger Jahre hörte. Der Poet, dessen scharfe Zunge seine ehemaligen Collegen nicht zu schonen pflegte, spricht in Prosa und in Versen immer mit ungetheilter Anerkennung von seinem Lehrer der Philosophie [6]). Wir haben aber zugleich eine unmittelbare Anschauung seiner Vorlesungen, denn Martin Crusius hat noch als Professor Schegk's Vorlesung über die erste Analytik wörtlich nachgeschrieben, kein: Dictabo, scribite, kein: Die Veneris pergam vergessen; als er wegen des Todes seiner zweiten Frau und später wegen der Hochzeit mit der dritten einige Zeit die Vorlesung versäumte (im letzteren Falle nur 3 Tage), hat er die Lücken aus Nachschriften Anderer sorgfältig ergänzt. So besitzt unsere Bibliothek ein vollständiges Manuscript dieser Vorlesung, die am 26. November 1565 beginnt und bei 4 wöchent-

lichen Stunden bis 10. November 1567 dauert — woraus sich jedenfalls die Gründlichkeit erschließen läßt, mit der die Lehre von den Schlüssen damals behandelt wurde. Die Zuhörer hatten den griechischen Text vor sich; Schegk erklärt die einzelnen Sätze in lateinischer Sprache, da und dort einen deutschen Ausdruck zur Verdeutlichung einflechtend, und dictiert zwischenhinein zusammenhängende Ausführungen über schwierigere Lehren.

Friedlich, wie sein äußeres Leben, war auch seine wissenschaftliche und schriftstellerische Thätigkeit lange geblieben. Er wollte sich grundsätzlich der Polemik gegen Zeitgenossen enthalten, und er ließ keine Gelegenheit vorbeigehen, den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit gegenüber zum Frieden zu mahnen. Nur gegen Einen machte er zuletzt eine Ausnahme, weil er ihm die Philosophie selbst und damit die Zukunft der Wissenschaften zu bedrohen schien, gegen den Pariser Professor Petrus Ramus.

Seit der Mitte der dreißiger Jahre war Ramus als Agitator für eine Reform der Logik und weiterhin des Universitätsunterrichts überhaupt aufgetreten. „Nachdem ich", erzählt er selbst, „sieben Semester lang fast nichts als die logischen Bücher des Aristoteles studiert, darüber disputiert und meditiert hatte, fragte ich mich, wozu ich nun die mit so vielem Schweiß und Geschrei erlernten Künste anwenden könnte, und ich entdeckte, daß ich in nichts klüger geworden sei, nicht geschickter zum Reden, nicht gewandter im Versemachen, nicht gelehrter in Geschichte und Alterthumskunde." Und nachdem er diese trostlose Entdeckung gemacht, faßt er

den Gedanken, die Logik für's Leben brauchbarer zu machen. Was man aber für's Leben und in den verschiedensten Stellungen in gleicher Weise braucht, ist die Kunst, gut zu reden. Wer gut reden will, muß sich an den natürlichen Verstand des Menschen wenden, wie Sokrates zuerst seine Begriffe aufklären, und in möglichst einfacher Weise, ohne die künstliche Form der aristotelischen Logik, ihn zu überzeugen suchen. Die Kunst der Gedankenbildung und Gedankenentwicklung lernt man am besten bei den großen Rednern. So wendet er sich an Cicero und Quintilian und verwerthet die rhetorischen Schriften derselben für eine Umgestaltung der Logik. Von diesem Gesichtspunkte aus ist ihm Vieles, was Aristoteles gelehrt, überflüssig und verwirrend; was brauchbar ist, findet in der überlieferten Eintheilung der Rhetorik, von der Erfindung und der Disposition, seinen Platz. In diesem Sinne schrieb er seine Animadversiones Aristoteleæ, eine heftige und maßlose Kritik der aristotelischen Lehre, und seine Institutiones dialecticæ, die neue Logik, welche an die Stelle der alten treten sollte. Es ist für die Zeit charakteristisch, daß dieser Versuch einer Reform der Wissenschaft, der die lebhaftesten Kämpfe hervorrief, doch bloß formelle Fragen betraf. Daß der Fortschritt der Wissenschaft zuletzt in ihrem Inhalt liegen müsse, hatten damals nur Wenige zu sehen angefangen; erst Galilei, Kepler und ihre Zeitgenossen haben dem wirklichen Fortschritt Bahn gebrochen und die Herrschaft der aristotelischen Lehre untergraben. Der Ramistische Streit erinnert an Lotze's Wort von dem Wetzen der Messer, wo man nichts zu schneiden hat. Die Oppo-

sition gegen Ramus war heftig und verschärfte sich, als er Hugenott geworden war; aber er behauptete sich unter stürmischen Kämpfen hauptsächlich durch seine glänzenden persönlichen Eigenschaften; in immer neuen Schriften griff er Aristoteles und seine Vertheidiger an.

Durch solche Angriffe gegen seinen Meister war unser Schegk im Innersten verletzt. Nachdem er früher schon, ohne Namen zu nennen, von den Neuerern gesprochen hatte, brach er 1564 in seinem großen Werke „Von dem Beweise" direct gegen den Pariser Sophisten los, der den Aristoteles verachte, ehe er ihn verstehe, und dadurch nur seine Unwissenheit und Schamlosigkeit verrathe. Dieses Werk bekam Ramus zu Gesicht, als er, um sich den Hugenottenkriegen zu entziehen, und zugleich um Propaganda für seine Reformbestrebungen zu machen, auf Urlaub nach der Schweiz und nach Deutschland gegangen war; er schrieb von Basel aus an Schegk [7]), versöhnlich und in der Hoffnung ihn zu gewinnen; er bittet ihn, seine Auffassung unbefangen zu prüfen und stellt einen Besuch in Tübingen in Aussicht. Schegk antwortet nicht eben verbindlich; er wiederholt, daß Ramus den Aristoteles nicht verstehe, daß alles, was er gegen ihn vorbringe, falsch sei; „erst, glaube mir, muß man die Autoren verstehen und dann Bemerkungen gegen sie schreiben".

Nun wird Ramus spitzig; seine Antwort beginnt: „Verzeih mir, gelehrtester Schegk, wenn ich, ehe ich nach Deutschland kam, den so großen Namen eines so berühmten Philosophen nicht gekannt habe; ich hätte ihn auch nie erfahren,

wenn ich nicht in Straßburg bei einem Buchhändler einige Bücher von Dir, dem Staub und den Motten preisgegeben, entdeckt hätte. Wie ich fragte, wer Du seist und warum Bücher von solchem Gewicht nicht verkauft würden, erhielt ich zur Antwort, Du seiest ein großer Philosoph der Tübinger Universität, aber ein sehr dunkler; und darum findest Du beim großen Publikum weniger Beifall." Dann wirft er Schegk vor, daß er einen Götzendienst mit Aristoteles treibe, und wahrt sich das Recht, sich nur an die richtigen Grundsätze des Aristoteles zu halten und nach ihnen seine Fehler zu corrigieren. Schegk repliciert in einer eigenen Schrift, die er Hyperaspistes, Vertheidiger seiner ersten Antwort nennt. Dieser setzt Ramus eine ausführliche Vertheidigung des Aristoteles gegen Jakob Schegk entgegen, indem er dem Streite die Wendung gibt, daß Ramus der ächte Schüler des Aristoteles, Schegk aber in Wahrheit der Feind und Verdreher desselben sei. In der Führung der Waffen ist der Pariser dem Tübinger unzweifelhaft überlegen; er ist gewandter, vornehmer, feiner, und weiß kleine Blößen, die sich der Gegner gibt, mit Effect zu benützen; Schegk in seinem heiligen Zorn ist von Anfang an derb, und spart die Schimpfwörter nicht, deren langen Katalog ihm Ramus entgegenhält, um die Mahnung daran zu knüpfen, er möge doch den Grazien opfern, ehe er schreibe. In der Sache selbst hat aber der Tübinger Philosoph ebenso unbestreitbar Recht, nicht bloß wenn er den wahren Sinn der Aristotelischen Lehre vertritt, sondern auch wenn er ihr den Vorzug vor der zwar aus einem richtig empfundenen Be-

dürfnisse entsprungenen, aber unreifen und confusen reformierten Logik gibt, und seiner Wissenschaft eine höhere Aufgabe wahren will, als nur gut reden zu lehren.

Der tragische Tod des Ramus in der Bartholomäusnacht machte dem Streit ein Ende; versöhnt war aber auch dadurch unser Schegk nicht, er hat noch später sein herbes Urtheil wiederholt und beigefügt: hätte er noch länger gelebt, so hätte ich ihn widerlegt.

In eine noch viel heftigere Polemik, als dieser Streit über Aufgabe und Eintheilung der Logik war, wurde Schegk zu gleicher Zeit von den Tübinger Theologen hineingezogen. Johannes Brenz, der einflußreiche Propst in Stuttgart, und der Kanzler Jakob Andreä in Tübingen waren die eifrigsten Vertreter der Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi. Darüber wurde Brenz von dem Genfer Theologen Theodor Beza angegriffen; und während von theologischer Seite Andreä gegen Beza schrieb, suchte Brenz auch einen Philosophen als Bundesgenossen zu gewinnen. Auf seine Bitte forderte Herzog Christoph in einem eigenen Schreiben seinen Professor der Philosophie auf, seine Meinung über die Streitfrage zu äußern; dieser las dann, nach des Herzogs Anordnung, seine Abhandlung über die eine Person und die zwei Naturen in Christo im Kloster Bebenhausen den versammelten Theologen vor, die sie zwar nicht gleich ganz verstanden, aber nach den Erläuterungen des Verfassers sie billigten. Auf Geheiß des Herzogs wurde sie im Jahre 1565 gedruckt.

Sie war eine sehr gründliche, mit den gewohnten Begriffen der Natur und der Person und Aristotelischen Unterscheidungen operierende, in abstractester Form gefaßte Darlegung dessen, was der Verfasser in Uebereinstimmung mit den Tübinger Theologen lehre; sie enthielt sich aller Polemik und wollte nur den Beweis liefern, daß Beza die Meinung seiner Freunde mißverstanden habe. Der langen Rede kurzer Sinn war aber, daß eine Allgegenwart des Leibes Christi nicht möglich, weil dem Begriffe des Körpers widersprechend sei; es war ausgeführt, nur wegen der Einheit der Person, welche gestatte den Gottmenschen ebensowohl Mensch als Gott zu nennen, dürfe man allerdings sagen, der Mensch sei allgegenwärtig, weil nämlich der Gottmensch nach seiner göttlichen Natur es sei. Was Schegk in seinen Formeln aufstellte, war also im Wesentlichen nichts anderes, als die Zwingli'sche Lehre; und es ist schwer begreiflich, wie Andreä die Versicherung veröffentlichen lassen konnte, daß diese Schrift, nur in anderer Formulierung, die Lehre der württembergischen Theologen darstelle. Denn auch die Gegenwart Christi im Abendmahl beschränkte Schegk durch umständliche Distinctionen nur auf eine Gegenwart der Wirkung, nur in diesem Sinne nannte er sie eine reale und wirkliche. Was seine Collegen zu täuschen vermochte, war höchstens, daß er sie gegen den Vorwurf in Schutz nahm, sie lehren eine grobmaterielle Allgegenwart, wogegen sie sich allerdings immer verwahrt hatten, und außerdem, daß er verneinte, daß der Glaube sich zum Himmel erheben müsse, um den ganzen Christus gegenwärtig zu haben; vielmehr war ihm diese geistige Gegenwart eine Wirkung, die

zu dem Empfänger des Abendmahls dringt; und so konnte er auch auf Grund seiner Distinctionen in einem gewissen Sinne von dem Genusse der Ungläubigen reden und sich in diesem Streitpunkte den Zwinglianern, freilich nur scheinbar, entgegenstellen.

Immerhin erschien Schegk's Arbeit zunächst als Gegenschrift gegen Beza; und dieser fand nöthig, nun auch einen Philosophen ins Feld zu stellen. Ein Italiener aus Lucca, Simon Simonius, ein vielbelesener, scharfsinniger, aber unruhiger Mann, lehrte damals Philosophie in Genf; er schrieb gegen Schegk's Buch und publicierte mit seiner Gegenschrift auch die eines Ungenannten (Thomas Erastus), und nun entspann sich lebhafter Streit. Zuerst wandte sich, noch ruhiger, Schegk gegen den Anonymus, und wiederholte seine Lehre; dann aber fuhr er gegen Simonius los. Dieser, der inzwischen Genf hatte verlassen müssen und in Leipzig Professor geworden war, schreibt einen ersten Band Anti-Schegkiana, und ist keck genug, das Manuscript an Schegk selbst mit der Bitte zu senden, er möge ihm für einen Verleger sorgen. Schegk publiciert erst einen „Vorläufer", widerlegt sodann eine Entgegnung gegen diesen Vorläufer, und führt endlich den Hauptschlag mit der Herausgabe des Anti-Simonius, in dem er seinem Gegner dreihundert und siebzehn Irrthümer nachweist. Damit endete der mehr und mehr in unerquicklichstem Tone geführte Streit; dem Simonius war die Herausgabe des zweiten Bandes der Anti-Schegkiana von der Leipziger Universität verboten worden, und bald darauf mußte er, weil er mit den Theologen in Conflict gerieth, Leipzig verlassen; er ist dann nach Polen gegangen und dort wieder katholisch geworden. Es ist für die Vielseitigkeit beider Gegner bezeichnend, daß sie neben dem theologischen Streit auch über eine medicinische Frage, nach den Ursachen des Fiebers, aneinander geriethen. Einen Hieb konnte übrigens Schegk nicht abwehren; auch Simonius ärgerte ihn durch die Bemerkung, seine Bücher werden wenig gekauft. Das sei leider Gottes wahr, mußte er gestehen; der Buchdrucker Oporinus in Basel habe mit seinen Werken keine glänzenden Geschäfte gemacht. Das sei aber eben die Bosheit des Satans, der die wahre Philosophie nicht aufkommen lassen wolle. Und dann fragt er: Was beweist denn gegen meine Bücher die Unwissenheit und Faulheit derer, die sie nicht lesen können oder wollen? — Es erklärt sich hieraus, wie Schegk bei mancherlei Verlegern herumkam; die kleineren Schriften wurden meist in Tübingen gedruckt, die größeren Werke in Basel, Straßburg, Frankfurt, zuletzt in Lyon.

Das Dogma von der Person Christi war nicht das einzige, zu dessen Vertheidigung Schegk aufgerufen wurde. Wiederum auf directe Aufforderung des Herzogs durch die Vermittlung Andreä's hatte er gegen die Antitrinitarier die orthodoxe Lehre von der Dreieinigkeit vertheidigt, und mußte nun auch wegen dieser Schrift einen Strauß mit dem Pariser Theologen Genebrard bestehen.

Unter diesen Kämpfen hatte Schegk das sechzigste Lebensjahr überschritten; seine trotz seiner Lebensweise bisher unerschütterte Gesundheit fieng an zu schwanken; im Jahre

1572 bat er zuerst, ihm eine wöchentliche Stunde an seiner medicinischen Vorlesung nachzulassen und ihn der Verwaltung des Martinianums [8]) zu entheben; vier Jahre später richtete er eine Eingabe an den Senat, worin er seine beiden Vorlesungen niederlegte. Der Senat bat ihn, wenigstens die Vorlesung über Medicin noch beizubehalten; nach einigen Verhandlungen, in denen ihm ein bequemer gelegener Hörsaal angeboten wurde — er hatte sich beklagt, daß es ihm sauer werde, die vielen Treppen zu dem philosophischen Hörsaal (in der Münzgasse) hinaufzusteigen — entschloß er sich, seine beiden Vorlesungen weiter zu führen. Aber nur auf kurze Zeit. Am 29. Mai 1577 hielt er die letzte Vorlesung; am 8. Juni wurde dem Senate mitgetheilt, daß er sein doppeltes Amt niederlege. Sein Nachfolger wurde sein Schüler Andreas Planer aus Bozen, der im Jahre 1567 unter seinem Präsidium über medicinische Thesen disputiert hatte.

Ueber 45 Jahre lang hatte Schegk seines Amtes gewartet; sein Ruhm als Lehrer und Schriftsteller war weit über die Grenzen Deutschlands hinausgedrungen; auch in den übrigen Verhältnissen des academischen Lebens hat seine ruhige und besonnene Art ihm frühe Achtung und Ansehen gewonnen. Daß er schon mit dreiundzwanzig Jahren Rector der Burse geworden, ist oben erwähnt; er war 26 Jahre alt, als er 1538 zum Träger schwieriger Verhandlungen ausersehen wurde. Der Kanzler der Universität, Ambrosius Widmann, war ein Gegner der Reformation, und hatte sich, als die Commissarien Ulrichs vorgiengen,

von Tübingen nach Rottenburg begeben und dadurch schwere Verlegenheiten hervorgerufen, insbesondere die Ertheilung der academischen Würden unmöglich gemacht; im Januar 1538 ließ er durch Schegk, der damals Decan der philosophischen Facultät war, Ausgleichsvorschläge an den Senat gelangen, die freilich nicht den gewünschten Erfolg hatten. Das Rectorat der Universität hat Schegk sechsmal (im Sommer 1544 und 1553, im Winter 1558/59, 1562/63, 1566/67, 1570/71) geführt. Wo er uns entgegentritt, macht er den Eindruck eines ernsten, für seine Wissenschaft begeisterten, wahrheitsliebenden, gründlichen und gewissenhaften Mannes; und es spricht für seinen klaren Verstand und seine Besonnenheit, daß er gegen die unreifen Versuche seiner Zeit, die Philosophie zu reformieren, sich unerschütterlich an Aristoteles als den vollendetsten Philosophen hielt.

In demselben Jahre, in dem er sein Amt niederlegte, erblindete er völlig. Er klagte nicht und ließ sich wenig stören. Einem Augenarzt, der versprach ihm das Gesicht wiederherzustellen, soll er geantwortet haben, er wolle nicht; er habe Vieles in seinem Leben gesehen, was er lieber nicht gesehen hätte, er wollte, er wäre für Einiges auch taub. Sein Fleiß blieb sich gleich. Er unterrichtete zwei Enkel, die er nach dem Tode seines ältesten Sohnes (1576) zu sich genommen hatte, im Lateinischen, in Dialectik und Physik; er dictierte ihnen philosophische und medicinische Abhandlungen, die noch veröffentlicht wurden; er ließ sich seinen großen Commentar zur Topik des Aristoteles, an dem er 11 Jahre lang gearbeitet und den er eben vor seiner Er-

blindung vollendet hatte, über ein Jahr lang jeden Nachmittag von einem Studenten vorlesen, um ihn noch zu verbessern und druckfertig herzustellen.

Aber noch einmal wurde die Ruhe des blinden Siebzigers durch die theologischen Streitigkeiten gestört. Im Jahre 1578 erschien in Zürich eine umfangreiche Schrift über die Abendmahlslehre, Consensus Orthodoxus, worin die Reformierten ihre Lehre ausführlich rechtfertigen und die Gegner bekämpfen, und nun berufen sie sich gegen die Tübinger Theologen auf keinen Andern, als auf Jakob Schegk. Sie zeigen, daß, wenn er auch über einige Punkte sich sehr dunkel und verwickelt äußere, er jedenfalls die Allgegenwart des Leibes Christi läugne; sie verwundern sich, wie er behaupten könne, seine Meinung sei auch die der Tübinger Theologen; diesen bleibe nichts übrig, als entweder jetzt wahr zu machen, was er von ihnen behauptet, und auf die Seite der Schweizer zu treten, oder aber mit ihrem Patron einen viel schwereren Streit anzufangen, als mit den bisherigen Gegnern. Sie lassen dabei durchblicken, daß sie über Schegk's wahre Meinung genau unterrichtet sind.

Es läßt sich denken, in welche Aufregung Jakob Andreä durch diese Schrift gerieth. Sofort wurde eine „Gründliche Widerlegung" (Solida Refutatio) in Angriff genommen. Es traf sich, daß Schegk eben krank lag und das Abendmahl verlangte. Sofort begab sich Jakob Andreä mit dem Juristen Hochmann und dem Diaconus Stehlin zu dem Kranken, nahm ein Examen mit ihm vor und protocollierte, was er sagte. Schegk wiederholt seine Lehre in der Kürze,

bestimmt in der Verwerfung einer localen und materiellen Gegenwart des Leibes Christi, unbestimmt über den Modus der Gegenwart im Abendmahle, den man nicht deutlich machen könne; es sei einfältig den Einsetzungsworten zu glauben. Dann wurden in der „gründlichen Widerlegung" dreißig Folioseiten dem Nachweise gewidmet, daß Schegk von den Zürchern mißverstanden worden sei und in der That es mit den Tübingern halte. Mit dem Manuscript verfügte sich Jakob Andreä am 12. Januar 1584 zu dem blinden Philosophen und nahm diesmal als Zeugen den Diaconus Varnbüler und dessen Frau mit; das Manuscript wurde ihm vorgelesen und von ihm bestätigt; er ermächtigte außerdem Andreä, zu erklären, was er etwa privatim in Gesprächen und Briefen gegen die Ubiquitarier geäußert, sei nur gegen eine krasse Vorstellung gerichtet, welche die Gegner fälschlich den Tübingern Schuld geben. Bei einer nochmaligen Communion versicherte Schegk wiederholt, er wolle über dieses Mysterium nicht mehr disputieren. Ueber all' das wird nun weitläufiger Bericht mit Benennung aller Zeugen und Zeuginnen gedruckt und der Folioband Frühjahr 1584 ausgegeben.

Nun waren umgekehrt die Zürcher verblüfft; sie schickten im April 1585 einen besonderen Abgeordneten an Schegk, um sich zu erkundigen, ob es sich denn so verhalte, wie in der „Gründlichen Widerlegung" gedruckt stehe; dieser konnte nur antworten, er glaube, was er immer geglaubt habe und was in seinen Schriften enthalten sei.

Aber der Triumph Andreä's dauerte nicht lange. Schon

ein halbes Jahr nach der Solida Refutatio erschien endlich der längst geschriebene Commentar zur Topik, für den sich nach längerem Suchen in Lyon ein Verleger gefunden hatte; und die Theologen entdeckten zu ihrem Schrecken, daß die Ubiquitarier an einer großen Zahl von Stellen durch das ganze Buch hindurch als Beispiele falscher Definitionen und falscher Schlüsse verwendet waren. Wer das Buch las, mußte seinen Verfasser für einen entschiedenen Gegner der Ubiquitätslehre halten. Schegk erfuhr von verschiedenen Seiten von dem Aufsehen, das sein Commentar mache; er hatte sich eben von einem Schlaganfalle erholt, Dank der aufopfernden Pflege seines Schwiegersohnes, des Arztes Hieronymus Bausch, der von Hagenau herbeigeeilt war; es war ihm darum zu thun, in gutem Frieden mit seinen Collegen zu bleiben, und durch Vermittlung seines Schwiegersohnes wandte er sich an den Kanzler Andreä, wie da Rath zu schaffen sei.

Nur ein möglichst feierlicher Act konnte das Aergerniß wieder gut machen, das der Philosoph gegeben hatte. So erschien am 4. Juli 1585 der Kanzler Jakob Andreä mit dem Rector Jakob Heerbrand und den vier Decanen, dem Theologen Schnepf, dem Juristen Demler, dem Mediciner Hamberger und dem Physiker Liebler, sowie dem Diaconus Stehlin im Hause Schegk's. Er war, wie ausdrücklich berichtet wird, nicht mehr bettlägerig, sondern konnte aus seiner oberen Stube in die untere herabgehen. Er bat nun den Kanzler, in seinem Namen zu sprechen, worauf Andreä eine vorher verabredete Erklärung verlas, daß Schegk allerdings mündlichen und brieflichen Aeußerungen der Zwinglianer zu schnell Glauben geschenkt habe, welche den Theologen des Augsburgischen Bekenntnisses vorwarfen, daß sie eine locale und körperliche Allgegenwart des Leibes Christi lehren; nur solche Theologen habe er im Sinne gehabt. Er habe überdem geglaubt, die betreffenden Stellen seien aus seinem Commentar gestrichen. Darauf verlas Andreä eine Darlegung dessen, was er glaube, und auf die Frage nach der Art der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl bekräftigte Schegk, an der wahren Gegenwart, die durch die Einsetzungsworte versichert sei, dürfe nicht gezweifelt werden; das Wie aber könne man nicht wissen; hätte Christus gewollt, daß wir das wissen, so hätte er es in seinem Testamente ausdrücklich geoffenbart. Er fügte noch unter Thränen bei, wie tief er bedauere, daß sein altersschwaches Gedächtniß ihn getäuscht habe, und darum jene Stellen gedruckt worden seien. Zum Schluß empfieng er das Abendmahl, und versicherte nochmals, daß er in der Gemeinschaft des Glaubens mit den Theologen stehe.

Ueber die ganze Verhandlung wurde ein ausführliches Protocoll aufgenommen, von sämmtlichen Anwesenden unterzeichnet und sofort in den Druck gegeben; Schegk fügte noch selbst ein kurzes Bekenntniß seines Glaubens bei, und schloß mit der Bitte, was in seinen Schriften etwa mit der heiligen Schrift, der Augsburgischen Confession und der Concordienformel nicht übereinstimme, zu verwerfen, und überhaupt Alles, was er geschrieben, nach dieser letzten Erklärung auszulegen. Am 19. Juli wurden die gedruckten

Exemplare ausgegeben; der kleine Tübinger Inquisitionsproceß war beendigt. In der Sache zwar hatte Schegk streng genommen nicht widerrufen; er hatte wiederholt, was er immer gelehrt; er widersprach sich nicht, wenn er der Versicherung der Theologen glaubte, sie haben das nicht gelehrt, was er bekämpfe. Aber in den Augen der Uebrigen machte die Verhandlung doch den Eindruck, daß er von den Theologen gedemüthigt worden sei; und Eines hatten diese jedenfalls erreicht: die Schweizer konnten sich nicht mehr auf ihn berufen.

Wenige Wochen nachher dictierte er noch die Vorrede zu einem Bändchen medicinischer Abhandlungen, die er seinem Schwiegersohne zum Dank für die geleistete Hülfe widmete. Es war das letzte in der langen Reihe der Werke, die er herausgegeben hat [9]). Nicht ganz zwei Jahre später, am Morgen des 9. Mai 1587 ist er leicht und ohne Kampf gestorben.

Sein Tod wurde andern Tages der Universität durch einen lateinischen Anschlag des Rectors Johann Hochmann bekannt gegeben, der also lautet: Gestern ist aus diesem Leben Herr Jacob Scheck von Schorndorf geschieden, der berühmte Lehrer der Philosophie und Medicin, der an unserer Schule über vierzig Jahre, und zwar so lange, bis er beider Augen beraubt war, mit großem Erfolg, Ruhm und Gewinn sowohl in der Philosophie als in der Medicin als öffentlicher Professor treu gewirkt hat und durch seine sehr gelehrten Commentare die dunkeln Bücher des Aristoteles über die Physik und über die Seele so dem Verständniß erschlossen hat, daß er durch seine Schriften nicht nur bei uns, an dieser Schule, und in ganz Deutschland, sondern auch bei den ausländischen Schulen und den Schulen der ganzen Welt seinen Namen unsterblich gemacht, und durch diesen weitverbreiteten Ruhm unsere Academie so gehoben hat, daß von andern Ländern und Schulen keine geringe Zahl von Zuhörern hieher als an einen Handelsplatz für alle edlen Künste und die ganze Philosophie und Medicin zusammenströmte und er so unserer Schule großen Ruf verschaffte. Hätte ihm doch Gott das Gesicht und längeres Leben verliehen, es wäre daraus noch mehr Ehre und Ruhm unserer gelehrten Republik erwachsen. Da aber der allmächtige und gütige Gott ihn in hohem Alter und schwach an Kräften zur ewigen Freude aus diesem Jammerthal sanft abgerufen hat, und heute um 3 Uhr Nachmittags sein Leichenbegängniß stattfinden wird, so ermahnen wir die Professoren aller Facultäten und zugleich die Studierenden, die unter unserer Jurisdiction stehen, daß sie zu der genannten Stunde sich zahlreich vor seinem Hause versammeln und ihm den letzten Liebesdienst erweisen, die gemeinsamen Kümmernisse des menschlichen Geschlechtes bedenken, und wir bei solchen Vereinigungen unser Leben Gott befehlen und beten, daß er die getreuen und gelehrten Professoren unserer Universität bei Leben und Gesundheit gnädig bewahre und behüte. Gegeben am 10. Mai 1587.

Die Leichenpredigt hielt der ihm eng befreundete Diaconus Johann Georg Sigwart [10]) über den Text aus Genes. 25 vom Tode Abrahams: Und nahm ab, und starb

in einem ruhigen Alter, da er alt und lebenssatt war; die academische Gedächtnißrede Georg Liebler, Schegk's Nachfolger auf dem Lehrstuhle der Physik. Sein Grab fand er auf der Nordseite der Stiftskirche. Auf sein Bild, das in der Aula hängt, ist ein Epigramm Frischlin's geschrieben:

Alter Aristoteles, alter Plato, et alter Apollo,
Jacobus tali Schegkius ore fuit.
Alter Apollo fuit, seu carmen pangere vellet,
Seu vellet medicas applicuisse manus.
Quanta viri virtus, quanta experientia rerum,
Vel decor hic oris te docuisse potest.
Scripta tamen totum pridem vulgata per orbem
Ingenium pingunt, artificemque probant.

So hoch ihn diese Verse in Uebereinstimmung mit dem Urtheil der Zeitgenossen stellen, seine unmittelbare Bedeutung reicht nicht über sein Jahrhundert hinaus. Die Zukunft zeigte, daß die Gegner, die er bekämpfte, doch den geistigen Fortschritt des nächsten Jahrhunderts wirksam vorbereitet haben; ein Menschenalter nach seinem Tode ist er zu den Todten geworfen worden. Aber doch fällt auf die ehrwürdige Gestalt des konservativen Aristotelikers von dem Glanze späterer Zeiten noch ein Schein zurück; nicht nur hat der erste Philosoph, der in Deutschland selbstständig zu denken gewagt hat, Nicolaus Taurellus, ihn als seinen Lehrer hochgehalten; die aristotelische Naturphilosophie, die sein Schüler und Freund Andreas Planer in seinem Sinne als sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl vortrug, hat Johannes Kepler zuerst zu großen Entwürfen begeistert.

Anmerkungen.

1) Die Quellen für Schegk's Lebensgeschichte sind neben seinen Werken die Acten des Senates, der philosophischen und der medicinischen Facultät, sowie die Gedächtnißrede, die ihm sein College Georg Liebler gehalten hat (gedr. Tübingen 1587).

2) Die Bevölkerung der Burse muß eine etwas unruhige gewesen sein. Am 13. December 1532 hatte der Senat über einen Studiosus Peter Villenbach zu verhandeln, der ein brennendes Scheit durchs Fenster in Schegk's Zimmer geworfen hatte, und vom Rector „aut virgis caesis aut carceris molestia“ bedroht worden war.

9) Leider verräth uns keine Nachricht, wie Schegk sich in dieser Periode seines Lebens innerlich zu der reformatorischen Bewegung gestellt hat; daß er äußerlich der alten Kirche sich zuzählte, kann nicht in Zweifel gezogen werden. Die Facultät, unter der er studierte, hieng dem alten Glauben an; und wenn er nach Constanz gieng, um sich weihen zu lassen, so gieng er an den Bischofssitz, und es ist sicher ein Mißverständniß, wenn Brucker in seiner Geschichte der Philosophie (IV, 292) aus der Thatsache, daß die Stadt Constanz damals in den Händen der Evangelischen war, schließt, er sei von einem zwinglischen Prediger ordiniert worden und für eine Predigerstelle in Constanz bestimmt gewesen. Wäre dem so, dann würde das Aufgeben des theologischen Studiums beim Beginn der Reformation in Württemberg ebenso unbegreiflich sein als der Auftrag des Kanzlers Widmann (S. 278). Es bleibt also nichts übrig, als die Notiz seines Biographen: Constantiam profectus sacris initiatus est nicht absolut wörtlich zu nehmen; der Bischof war mit seinem Capitel nach Ueberlingen gezogen.

4) Bigot ist im Jahre 1535 angestellt worden, hat aber Tübingen bald wieder verlassen, um nach Frankreich zurückzukehren. Ueber sein abenteuerliches Leben — er ist, weil er die Ehre seines Hauses an dem Verführer seiner Frau gerächt haben sollte, lange im Gefängniß gesessen — berichtet Bayle Dict.

5) Corona hat ihren Gatten überlebt. Der Ehe entsprangen drei Kinder: die Tochter Magdalene verehelichte sich mit Hieronymus Bausch, Stadtarzt in Hagenau und Leibarzt des Churfürsten von der

Pfalz; der ältere Sohn David studierte die Rechte und wurde herzoglicher Rath, starb aber noch vor dem Vater 1576 mit Hinterlassung von 5 Kindern; der jüngere Sohn Jakob Bernhard starb als Studierender der Medicin 1581.

6) Besonders in dem Gedichte, welches das Stipendium Tubingense schildert, v. 477 ff., vergl. das griechische Epitaphium im Anfang zu Callimachi Hymni et Epigr. p. 391, die Stelle in dem ersten Dialog pro sua gramm. p. 136, das Anagramm auf Schegk in Opp. poët. pars elegiaca p. 853, die oben S. 286 erwähnte Aufschrift auf Schegk's Bild.

7) Petri Rami Præfationes, Epistolæ, Orationes. Marburg 1599, p. 175 ff.

8) Das Martinianum ist eine Stiftung, welche in eigenem Hause Studierenden Wohnung und Unterhalt gewährt.

9) Schegk's gedruckte Schriften, die ich ermitteln konnte, sind nach der Zeit ihres Erscheinens aufgeführt folgende:

1. Philosophiae naturalis omnes disputationes ac universa tractatio. Tub. Morhard. 1538. Ed. 2. 1543.
   Gewidmet dem Propst von Denkendorf, Ulrich Fehleisen oder Fabritius (vgl. Schmidlin Beiträge zur Gesch. d. H. Württ. II, 121 f.)
2. De principatu animae dialogus, hinter Joannis Velcurionis Com. in universam physicam Arist. Tub. Morhard 1543.
   Gewidmet dem Abt Johann Scultetus von Hirsau (1524—1556).
3. Arist. liber de insecabilibus lineis, in der lat. Ausgabe des Aristoteles, Basel 1542, III, p. 562 ff., wiederholt in der Basler Ausg. von 1562 als Uebers. eines Commentars zu der arist. Schrift.
4. Ex Arist. de anima libris III. graecis et longis Simplicii comm. breves interpretationes. Basil. Herwag. 1544.
5. In octo Physicorum libros Arist. Comm. In Arist. de anima libr. tres. Basil. Herwag. 1544.
   Dem Senate der Univ. Leipzig gewidmet.
6. In reliquos naturalium Ar. libros Comment. De causa continente. In X libros Ethicorum annot. Basil. Herwag. 1550.
   Dem Rathe in Straßburg dediciert.
7. Theognidis Megarensis sententiae elegiacae, latino carmine expressae. Basil. Oporin. 1550.
   Ded. dem Juristen Johann Sichard.

   Ed. 2, 1555. Gew. Joachim und Johann Georg von Freiberg, Schülern Schegk's (imm. Nov. 1551).
8. Arriani Nicom. de Epicteti dissert. Libri IV. (lat. Uebers. und Anm.) Basil. Oporin. 1554.
   Ded. dem kaiserlichen Rath Sigmar von Schlußlberg in Wien.
9. Perfecta et absoluta definiendi ars (Comm. zu Top. VI. und VII.). Tub. Morhard. 1556.
   Ded. den Brüdern Freiberg.
10. De Demonstratione libri XV. (Comm. zu Anal. post.) Basil. Oporin. 1564.
    Dem Herzog Christoph gew.
11. De una persona et duabus Naturis Christi. Francof. Brubach. 1565.
    Ded. dem Herzog Christoph.
12. Contra Antitrinitarios. Tub. Morhard. 1566.
    Ded. dem Herzog Christoph.
13. Responsio ad libellum Anonymi. Tub. Morh. 1566.
14. Responsum ad Simonis Simonii libellum vanissimum. Breve resp. ad scriptum D. Thomae Erasti. Tub. Morh. 1568.
15. Commentaria in hos qui sequuntur Org. Arist. libros: Praedicabilium, Praedicamentorum, Peri hermenias, Anal. priorum. Tub. Morh. 1570.
    Rector und Senat von Tübingen gewidmet.
16. Hyperaspistes Responsi ad quatuor Epist. P. Rami. Tub. 1570.
17. Prodromus Anti Simonii. Tub. Gruppenbach 1571.
18. Anatome Responsi Simonii ad Prodromum. Tub. Gruppenb. 1572.
    Gew. der Tübinger philos. Facultät.
19. Anti Simonius, quo refelluntur supra trecentos errores Simonii etc.
    Apologeticus, oppositus calumniae G. Genebrardi. Tub. 1573.
    Ded. d. Grafen Philipp Ludwig von Hanau und Rheineck, Sch.'s Schüler (immatr. 9. Sept. 1569).
20. Organi Aristotelei pars prima eaque analytica exposita. Basil. Episcopius 1577.
    Ded. dem Herzog Ludwig.
21. De plastica seminis facultate libri 3. De primo sanguificationis instrumento. De calido et humido. Argent. Jobin 1580.

22. Commentaria in VIII. libros Topicorum Aristot. Lugduni, Jo. Marschall 1584/85. (Ein Theil der Auflage hat die Jahreszahl 1584, ein anderer 1585.)

Gewidmet dem ehemaligen Bischof und Kaiserlichen Rath Andreas Dudith, Herrn von Horehuviz, der ihn zur Herausgabe aufgefordert hatte. Er war in Ungarn geboren, auf deutschen und italienischen Universitäten und Reisen in Frankreich und England gebildet, dann Bischof in Ungarn geworden und wohnte als solcher 1562 und 1563 dem Tridentiner Concil bei. Später gieng er als Gesandter des Kaisers an den polnischen Hof, verliebte sich aber dort in ein Hoffräulein — er war schon auf dem Concil ein Gegner des Cölibats gewesen — und heirathete sie, gab in Folge dessen das Bistum und den Dienst des Kaisers auf und lebte nun als Privatmann zuerst in Polen, dann in Schlesien, ohne sich einer bestimmten Religionsgemeinschaft anzuschließen, mit wissenschaftlichen Studien und einer ausgebreiteten Correspondenz beschäftigt. Am 8. August 1587 hat er sich in das Stammbuch des Herrn v. Warnsdorf eingeschrieben (s. u. S. 293). Er starb in Breslau 1589. (Lorandus Samuelfy de vita et scriptis A. D., vor Andreae Dudith Orationes quinque in Concilio Tridentino habitae. Magd. 1743.)

23. De modis et formis apateticorum syllogismorum. Lugduni, Marschall 1584.

Von Schegk's Enkel, Jakob Schegk, dem Professor in Heidelberg Sebastian Bloß gewidmet.

24. Admonitio J. Sch. de Commentariis suis in Topica Arist. et ejusdem pia Confessione ac fide de Coena Dominica et persona Christi. Cum praefatione Rectoris et quatuor Decanorum Academiae Tubingensis. Tub. Gruppenb. 1585.

25. Tractationum Physicarum et Medicarum Tomus unus. VII libros complectens. Francof. Wechel 1585.

Hieronymus Bausch gewidmet. Ed. 2, um eine Abhandlung vermehrt, unter dem Titel: Disputationum physicarum et medicarum libri VIII. 1590.

Außerdem werden noch von Adami, vitae medicorum II, 300 angeführt, oder in anderen Schriften Schegk's erwähnt:

26. De crisibus.

27. Alexandri Aphrodisiensis liber de mixtione et causa continente expositus.

28. Contra Propositiones aliquot Servetianorum. 1568.

29. In Galeni libros de arte parva praelectiones.

Endlich theilt Hospinian Hist. Sacram. II, 355 ff. noch zwei Aufsätze Schegk's aus Handschriften mit.

Das unter Schegk's Schriften wiederholt aufgeführte kleine Buch Observationum et emendationum praemessa hat seinen Enkel Jakob Schegk zum Verfasser.

10) Johann Georg Sigwart (der Stammvater von fünf Professoren der Tübinger Universität, unter denen der Verfasser der jüngste ist), geb. in Winnenden 1554, war seit 1584 Diaconus in Tübingen und wurde noch im Todesjahre Schegk's Stadtpfarrer und zugleich mit einem theologischen Lehramt betraut; 1604 wurde er Ordinarius der theologischen Facultät und blieb es bis zu seinem Tode 5. Oct. 1618. (Vgl. C. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der evang.-theol. Facultät der Univ. Tübingen, in den Beiträgen zur Geschichte der Univ. Tübingen, 1877.)

Beilagen.

I. Giordano Bruno's Handschrift und die Noroff'schen Manuscripte.

Von Brunos eigener Hand unzweifelhaft geschrieben ist, soweit bis jetzt bekannt, Folgendes:

1. Der Eintrag in dem Buche des Rectors in Genf, dessen Nachbildung Th. Dufour am Schlusse seiner Broschüre gibt: Philippus Brunus Nolanus, sacræ theologiæ professor subscripsi Die XX° Maij 1579.

2. Ein Eintrag in das Stammbuch eines Herrn Hans von Warnsdorf, welches die K. öffentliche Bibliothek in Stuttgart besitzt, und dessen Kenntniß ich der gütigen Mittheilung des Herrn Oberbibliothekars Dr. v. Heyd verdanke. Auf Blatt 117 dieses in klein Octav gebundenen, mit zahlreichen Wappen der Adelichen, die sich einschrieben, geschmückten Stammbuchs steht der auf der folgenden Seite nachgebildete Spruch:

Salomon et Pythag
Quid est quod est? Ipsum quod fuit
Quid est quod fuit? Ipsum quod est
Nihil sub sole nouum,
Jordanus Brunus
Nolanus Witeberg(æ)
18 Septembris.

Mit anderer Feder und anderer Tinte ist unter die Worte sub sole noch SALVS und ein Kreuzchen darunter gesetzt. (Denselben Spruch des Predigers citiert Bruno in derselben Verbindung mit einer dem Pythagoras zugeschriebenen Lehre Wagner Op. it. I, 242. 243 und im Verhöre Berti Doc. p. 27 und 33).

Das Jahr, in dem Bruno diese Zeilen schrieb, ist ohne Zweifel 1587; wenigstens ist das vorangehende Blatt vom 9. Sept. 1587

Aus dem Stammbuch des Hans von Warnsdorf.

Salomon. et Pythag.
Quid est q. est? Ipsum q. fuit
Quid est q. fuit? Ipsum q. est.
Nihil sub sole novum,

Iordanus Brunus
Nolanus Witeberg.
in Umbris.

Widmung der Schrift De Lampade Combinatoria.

Admodum
Generoso Nobili studiosiss. q.
D. Jacobo Cunoni
Francofurtensi beneuol.
ergo et in sui mem.
dedic. author

datiert. Nach einer freundlichen Mittheilung des Herrn Prof. Vaihinger in Halle ist am 14. Mai 1586 in Wittenberg immatriculiert worden: Johannes â Warnsdorf ex equestri familia Silesiaca. Näheres über ihn habe ich nicht ermitteln können.

(In demselben Stammbuch hat sich auch (Bl. 31) Michael Forgacz Ungarus eingeschrieben, derselbe, welcher später in Padua wieder mit Bruno zusammentraf, und welchen Valens Acidalius in einem Briefe vom 21. Jan. 1592 — nicht vom 12. Febr., vergl. Fiorentino's Ausgabe der Werke Bruno's T. I. p. XX — von Bologna aus fragt, ob Bruno wirklich in Padua sei. Er war August 1587 in Wittenberg immatriculiert worden.)

3. Die hieneben wiedergegebene Widmung in einem Exemplar der Schrift De Lampade combinatoria Lulliana, welches die herzogliche Bibliothek in Gotha besitzt. Auf der Rückseite des Titels stehen die Worte: Admodum Generoso Nobili studiosiss(imo)q(ue) D. Jacobo Cunoni Francofurtensi beneuol(entiæ) ergo et in sui mem(oriam) dedicavit author. Die ersten Buchstaben des Wortes studiosissimo sind über ein zuerst geschriebenes Ge (Bruno wollte wohl noch einmal Generoso schreiben) mit starken Strichen gezogen. Ich verdanke die Kenntniß dieses Autographon einer Notiz in dem Aufsatze des Herrn K. Laßwitz: Giordano Bruno und die Atomistik, Vierteljahrsschr. für wiss. Phil. VIII, 1. S. 20.

Der Empfänger des Buches ist höchst wahrscheinlich derselbe, der in der Matrikel der Universität Frankfurt a. d. Oder (herausg. von Dr. E. Friedländer, Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven, Band XXXII, S. 215) im Winterhalbjahr 1569/70 eingetragen ist: Jacobus Cuno, magistri Jacobi Cunonis, insignis astronomi electoris Brandenburgici, filius, Francophordianus. Der Vater ist wohl identisch mit dem Jakobus Cuno, der in Jöcher's Gelehrtenlexicon als Verfasser mathematischer und astronomischer Schriften zwischen 1552 und 1584 aufgeführt wird; über den Sohn habe ich nichts Genaueres ermitteln können. In den Matrikeln von Wittenberg und Helmstädt findet sich sein Name nicht.

4. Mindestens Datum und Unterschrift des Briefes an den Rector in Helmstädt, den die Wolfenbüttler Bibliothek besitzt, und von dem mir eine Photographie vorliegt: Datum Helmstadij sexta Octobris 1569. Jordanus Brunus Qui s(cripsit oder subscripsit) Manu ppria.

Vergleicht man nun diese Proben, so fällt vor allem die Veränderlichkeit der Schrift Bruno's auf, und zwar nicht bloß hinsicht-

lich ihrer Größe, sondern auch hinsichtlich der Richtung seiner Züge. Der Eintrag in Genf von 1579 ist in großen, steifen, aufrecht stehenden Buchstaben, die (allerdings 10 Jahre spätere) Unterschrift in Helmstädt (1589) in großen, aber mehr geneigten und flüchtigeren Zügen geschrieben; die Unterschrift des Stammbuchblatts (1587) dagegen weit kleiner, so daß auf den ersten Blick diese drei Unterschriften nicht von derselben Hand scheinen herrühren zu können. Die Veränderlichkeit erstreckt sich aber auch auf die Formen der einzelnen Buchstaben, die selbst auf demselben Blatt variieren; Q erscheint in verschiedener Gestalt, est neben est, es zeigen sich verschiedene Formen des r, des d; von den fünf J, die vorkommen, hat jedes einen anderen Zug. Dadurch ist die Entscheidung über die Aechtheit anderer Schriftstücke, insbesondere der Noroff'schen Manuscripte sehr erschwert. Immerhin zeigen aber schon die beiden vorstehenden Schriftproben charakteristische Züge genug, um bei sorgfältiger Vergleichung Schlüsse ziehen zu können.

Geht man von ihnen als Grundlage aus, so erscheint mir zunächst die von J. Frith (Life of G. Bruno S. 344) vertretene Annahme, daß auf dem Briefe an den Rector in Helmstädt nur Datum und Unterschrift von Bruno's Hand, der Text von einem Schreiber geschrieben sei, unhaltbar zu sein. Die Vergleichung mit den vorstehenden Schriftproben müßte viel eher dazu führen, in Datum und Unterschrift eine andere Hand zu vermuthen; denn der Text des Briefes stimmt in den ersten Worten mit dem Genfer Eintrag, weiterhin mit der Schrift des Stammbuchblattes ganz gut überein, mit der letzteren um so vollständiger, je mehr die Schrift, die in den zwei ersten Zeilen sorgfältiger und größer ist, allmählich bequemer und kleiner wird (was wenigstens einem professionellen Schreiber schwerlich begegnet wäre); einzelne ganz charakteristische Buchstaben wie Q in beiden Formen des Stammbuchblatts, ebenso N, ferner die Anwendung von u für v, die Form des s und l kehren ganz in derselben Weise wieder; ich kann also nicht zweifeln, daß der ganze Brief von Bruno's Hand geschrieben, und Datum und Unterschrift nur in rascherem Zuge als das Uebrige beigesetzt sind. Diese Ueberzeugung theilt auch, laut einer freundlichen Mittheilung an mich, Herr Oberbibliothekar v. Heinemann in Wolfenbüttel, nachdem er auf meine Bitte das Original des Helmstädter Briefs mit einer Photographie des Stuttgarter Stammbuchblatts verglichen hatte.

Von derselben Grundlage aus sind nun auch die Noroff'schen

Manuscripte zu beurtheilen. Ich hatte schon früher (Gött. gel. Anzeigen 1885, S. 711 ff.) auf Grund der Nachbildungen des Noroff'schen Katalogs Nr. 1 u. 2 und einer Photographie des Bl. 4, die ich der Güte des Vorstands des Rumjanzow'schen Museums, Herrn Victoroff verdanke, für sicher ächt nur die losen Conceptblätter (S. 250 u. 251 des Katalogs) erklärt, welche die Handschrift des Stammbuchblatts in ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten wiederholen, nur kleiner und nachlässiger, oft bis zur Unleserlichkeit; für ihre Aechtheit sprechen auch unanfechtbare innere Gründe; es sind erste Aufzeichnungen, vielfach durchstrichen, durch Fragmente italienischer Verse unterbrochen, die sich in den Eroici furori wiederfinden. Von den übrigen Theilen des Manuscripts nahm ich nach den Proben des Noroff'schen Katalogs an, daß sie wegen der durchgehends abweichenden Form einzelner Buchstaben nicht von Bruno herrühren können, sondern auf mehrere verschiedene Schreiber zurückzuführen seien, — wie wir ja von mehreren Seiten wissen, daß Bruno seinen Schülern theils dictierte, theils von ihnen abschreiben ließ.

In der Annahme verschiedener Schreiber, auf welche die übrigen Schriftproben des Noroff'schen Katalogs zurückgehen, habe ich mich nun, wie es scheint, getäuscht, weil mir nicht das ganze Manuscript zugänglich war. Ein junger russischer Gelehrter, Herr W. Lutoslawski, hat auf meine Bitte die Moskauer Handschrift genau geprüft und ihre einzelnen Bestandtheile untereinander verglichen; das Resultat seiner Untersuchung wird demnächst im Archiv für Geschichte der Philosophie publiciert werden.

Nach seinen Mittheilungen lassen sich für unsern Zweck nach äußern Gesichtspunkten zunächst drei Gruppen unterscheiden:

1. Conceptblätter und erste Entwürfe, Bl. 1—5 und 162—182 des Manuscripts. Bl. 1—5 und 162—167 sind in Bruno's Hand, 168—182 von einer andern Hand geschrieben. Sie sind, da ihr Inhalt ausgeführter in den andern Theilen wiederkehrt, die ältesten Bestandtheile, auch durch ihr Papier von dem Reste verschieden.

2. Eine Gruppe von Blättern, die sich vorzugsweise auf Magie beziehen, Bl. 7—86. Davon sind 11—86 auf demselben Papier, 7—10, obgleich auf anderem Papier, gehören dem Texte nach damit zusammen; alles in derselben Hand, die aber von der der Blätter 168—182 verschieden ist. In dieser Gruppe findet sich eine Abhandlung De rerum principiis et elementis et causis, die datiert ist (s. u.).

3. Eine dritte Gruppe, Bl. 87—160, enthält als Hauptbestand-

theil den Liber XXX Statuarum, vorher ein Fragment De vinculis in genere. Bl. 87—160 zeigen einerlei, aber von Nr. 1 und 2 verschiedenes Papier, und dieselbe Handschrift, wie Nr. 2, nur sorgfältiger.

Ich habe zwar zuerst, nach den Noroff'schen Proben, in der Correspondenz mit Herrn Lutoslawski meine Zweifel ausgesprochen, ob alle Blätter von 7—160 wirklich von derselben Hand herrühren könnten; allein er versichert mich, daß die Noroff'schen Proben täuschen, daß das dort Gegebene durch Zwischenglieder vermittelt sei; und mit dieser Ansicht stimmt vollkommen Prof. Felice Tocco in Florenz überein, der eine Photographie des ganzen Manuscripts behufs der Herausgabe vor sich hat, und mir die Freundlichkeit erwies, mir seine Ansicht über die Handschriften mitzutheilen. Auch er sieht ferner nur in Bl. 1—5 und 162—167 die eigene Handschrift Bruno's.

Ist dem nun so, und ist weitaus das Meiste nicht von Bruno's Hand geschrieben, so erhebt sich zunächst die kritische Frage, ob wir überhaupt Arbeiten Bruno's vor uns haben, oder etwa Elaborate eines Andern, die nur mit Bruno's eigenhändigen Aufzeichnungen äußerlich zusammengekommen sind. Diese Frage kann definitiv nur aus dem vollständigen Inhalte des Manuscripts entschieden werden, und wir müssen verzichten näher darauf einzugehen. Nach den Auszügen Noroff's aber und den Mittheilungen, die Herr Lutoslawski mir gemacht hat, kann kein Zweifel sein, daß der größere Theil der Manuscripte in Abschriften oder Dictaten von Abhandlungen Bruno's besteht, wie denn z. B. viele von seiner Hand geschriebene Sätze der Conceptblätter mit wenigen Veränderungen an andern Stellen der Handschrift sich wiederholt finden; bei anderem kann man zweifelhaft sein, ob es nicht vielleicht Auszüge sind, die nur für Bruno, aber nicht nothwendig von Bruno gemacht wurden. Zu den ganz sicher von Bruno herstammenden Theilen gehört vor allem die größte in sich geschlossene Abhandlung, Liber XXX statuarum, oder Ars inventiva per XXX statuas; von ihr redet De monade p. 128 als libro non edito sed scripto; dann der Bestandtheil, der die Ueberschrift trägt: De rerum elementis et principiis et causis, endlich was die Ueberschrift trägt: De vinculis in genere.

Aber nun machen die Data, welche sich gerade bei den ersten beiden dieser Bestandtheile in den Handschriften finden, Schwierigkeiten, sobald wir annehmen müssen, daß ein und derselbe Schreiber alles geschrieben hat, was in der zweiten und dritten der oben unter-

schiedenen Gruppen, Bl. 7—160 des Manuscripts steht. Neben der Ueberschrift: De rerum elementis etc. steht am Rande:

A° 1590 16. Martii ☾ (Montag);

in dem A, mit welchem der Liber XXX statuarum beginnt, steht eingezeichnet:

1591. $\overline{\text{VII}}$. 1. ☉ (Sonntag);

und am Schlusse dieses Buchs steht die Zeile:

F Anno 1591 **I** Mens. Octob. **N** Die 22 ♂ **I** Paduæ **S.**

Das erste Datum stimmt dem Wochentage nach mit dem julianischen, die beiden andern (s. u.) mit dem gregorianischen Kalender.

Wie sind diese Data mit dem, was wir sonst von Bruno wissen, zu reimen?

Zunächst müssen die beiden letzten Data nothwendig Beginn und Schluß der Abschrift, die vorliegt, meinen, und können nicht etwa schon dem Original angehört haben (und eine Abschrift, nicht etwa ein Dictat, verrathen schon Aeußerlichkeiten); denn Bruno bezeichnet ja diese Schrift als „liber non editus sed scriptus" auf Bogen 8 eines Druckwerks, das 41 Bogen stark zur Herbstmesse 1591 in Frankfurt erschien; der liber scriptus, von dem er hier redet, kann also nicht erst am 22. October vollendet worden sein.

Daß nun das Manuscript am 22. October 1591 in Padua beendigt wurde, stimmt mit den Angaben des Verhörs, daß Bruno September oder October nach Venedig gekommen sei und seinen Aufenthalt wiederholt zwischen Venedig und Padua gewechselt habe, vollkommen überein; es wurde wohl unter den Augen Bruno's von einem seiner Schüler, möglicherweise von Hieronymus Besler, der ihm (Doc. XI, p. 24) etwa 2 Monate als Schreiber diente, dort zu Ende geführt. Aber dann ist offenbar weitaus das Wahrscheinlichste, daß die Abschrift auch in Padua begonnen wurde; denn es wäre schwer zu glauben, daß der Schreiber derselben Bruno schon auf der Reise dahin begleitet hätte.

Ich habe nun früher — in meinem Programm und auch noch oben S. 79 — angenommen, was auf den ersten Anblick das Nächstliegende ist, daß das Anfangsdatum 1591. VII. 1. ☉ zu lesen sei: Sonntag den 1. Juli 1591. Der erste Juli dieses Jahrs ist zwar nach gregorianischem Kalender ein Montag, nach julianischem ein Donnerstag; aber ein Irrthum um einen Tag schien ohne Schwierigkeit vorausgesetzt werden zu können, und ich schloß daraus, daß Bruno am 1. Juli wenigstens nicht mehr in Zürich war, wo noch nach dem

alten Kalender gerechnet wurde. Ist aber das Datum der 1. Juli, so müßte weiter geschlossen werden, daß Bruno schon vor dem 1. Juli in Padua eingetroffen wäre, und die lange Zögerung bis zur Reise nach Venedig bliebe unerklärt. Weit wahrscheinlicher ist mir daher jetzt, daß VII für September steht (der Strich über VII weist auch auf diese Lesung hin); der erste September war ein Sonntag, der Wochentag trifft also genau zu, und die eben erwähnte Schwierigkeit fällt weg. Wir hätten dann allerdings für den Aufenthalt in Zürich eine spätere Grenze, und müßten nur annehmen, daß Bruno Ende August nach Padua kam, und dann bald darauf seinen ersten Besuch in Venedig ausführte. Denn daß er hier im September oder October angekommmen ist, ergibt sich aus der Angabe, die im Verhöre Ende Mai übereinstimmend sowohl Bruno als der Buchhändler Ciotto machen: sette o otto mesi sono.

Leider ist nach einer Auskunft, die ich Herrn Professor Bonatelli in Padua verdanke, in den dortigen Universitätsacten trotz wiederholter Nachforschungen keine Spur von Bruno's Aufenthalt entdeckt worden.

Aus der Gleichartigkeit des Papieres ist sodann zu schließen, daß wohl auch das Fragment De vinculis in genere (Bl. 87—96) in Padua geschrieben ist.

Aber wie steht es mit dem ersten Datum, Montag den 16. März 1590? An diesem Tage war Bruno ohne allen Zweifel noch in Helmstädt, wie denn auch der Wochentag dem dort noch geltenden julianischen Kalender entspricht. Die nächste Annahme ist, daß der Aufsatz De rerum principiis elementis et causis in Helmstädt geschrieben wurde, und zwar, da er inhaltlich weniger ausgeführt und die Schrift weniger sorgfältig ist, wahrscheinlich nach einem Dictat Bruno's. Dann würden wohl auch die übrigen, auf derselben Papiersorte geschriebenen Blätter der zweiten Gruppe aus Helmstädt stammen.

Nun ist, wie mir auf eine Anfrage in Wolfenbüttel Herr Archivsecretär Dr. Zimmermann freundlichst mittheilt, Hieronymus Beslerus Noribergensis am 19. November 1589 in Helmstädt immatriculiert worden, hat also ohne Zweifel mindestens den Winter 1589/90 in Helmstädt zugebracht. Damit lösen sich alle Schwierigkeiten, die aus der Verschiedenheit der Daten neben der Gleichheit der Handschrift sonst sich ergeben würden; wir haben nicht nöthig die höchst unwahrscheinliche Annahme zu machen, daß ein und derselbe Schreiber Bruno vom März 1590 bis October 1591 auf seinen Reisen begleitet hätte; Bruno hat Besler in Helmstädt kennen

gelernt, ihm dort schon Unterricht gegeben und ihm dictiert, oder vielleicht auch durch ihn Auszüge fertigen lassen; in Padua traf er ihn dann wieder und sofort stellte das frühere Verhältniß sich wieder her. (Damit stimmt überein, daß nach der Angabe im Verhör Besler „etwa zwei Monate" in Padua für Bruno geschrieben hat; diese zwei Monate beziehen sich eben nur auf Padua.) Das Datum in Helmstädt wird dann wohl nicht, wie das in Padua, den Beginn der Abschrift, sondern den Beginn des Dictats bezeichnen.

Die Voraussetzung, daß Bl. 11—86 in Helmstädt geschrieben wurde, erhält dadurch noch weitere Bestätigung, daß, wie sich aus den genauen Beschreibungen, beziehungsweise Zeichnungen der Wasserzeichen erkennen läßt, für die ich den Herrn Dr. Zimmermann in Wolfenbüttel und W. Lutoslawski in Moskau zu danken habe, das Papier dieser Blätter genau dasselbe ist, auf dem Bruno auch seinen Brief an den Rector in Helmstädt geschrieben hat.

Noch ein Schluß läßt sich aus dem Inhalt desjenigen Theils der Noroff'schen Manuscripte ziehen, der danach aus Helmstädt stammt. Sie betreffen vorzugsweise Magie und Astrologie. Sie enthalten sicher zu einem großen Theile nicht Bruno's eigene Meinung, sondern eine Darstellung der landläufigen Lehren, mit Andeutungen, wie diese aufgefaßt und interpretiert werden müßten, um einen richtigen und mit den wahren Principien der Philosophie vereinbaren Sinn zu haben. Aber die Vermuthung läßt sich kaum abweisen, daß Bruno sich mit diesen Gebieten nicht bloß in der Absicht beschäftigt hat, um sie selbst kennen zu lernen — denn bei seiner ausgebreiteten Belesenheit und der weiten Verbreitung dieses Literaturzweigs im 16. Jahrhundert kannte er sie gewiß schon längst (er citiert Agrippa von Netesheim) — sondern daß seine Schüler von dem vielbelesenen Manne nicht bloß in die Gedächtnißkunst und die Lullische Logik, sondern auch in diese viel reizvolleren und mehr verheißenden Zweige der Wissenschaft, in die occulta philosophia eingeweiht zu werden wünschten, und daß er ihnen insoweit willfahrte, als er in kurzen Abrissen die Grundbegriffe und allgemeinsten Sätze derselben zusammenstellte. Denn Beziehungen auf frühere Werke Bruno's, die sich da und dort finden, machen es sehr wahrscheinlich, daß wir es zwar nicht mit einer Darstellung der eigenen Lehre Bruno's, aber doch mit Aufsätzen zu thun haben, die von Bruno selbst concipiert sind. Eine charakteristische Stelle weist darauf hin, daß er sich ihrer Zudringlichkeit zu erwehren

hatte. Bl. 86 am Schlusse der Abhandlung über Magie schreibt er: Si quis quidem existimet, nos completam artem non attulisse, et omnia quæ ex aliorum studiis ad complementum scientiæ solum supervacaneis prætermissis non aggregasse, sciat illud esse defectum sui judicii, et mentis imbecillitatem, quæ ad hæc et alia percipienda minus a cœlo facta est idonea.

Und nun fällt auch ein weiteres Licht auf die Absichten Mocenigo's und den Grund seiner Unzufriedenheit. Daß er von Bruno nur die Gedächtnißkunst lernen wollte und ihn darum nach Venedig einlud, ist nicht wahrscheinlich; er vermuthete wohl, daß er in den geheimen Wissenschaften erfahren sei; schon Ciotto (Doc. VI, p. 11) deutet an, er habe li segreti della memoria e li altri, che egli professa, lernen wollen; unter den Schriften, die Mocenigo von Bruno erhalten hat, ist ein libretto di congiurazioni; in Frankfurt hört Ciotto, daß Bruno faceva professione de memoria, e d' haver altri secreti simili, daß aber seine Schüler mit ihm unzufrieden gewesen seien. Daß vor Gericht von Mocenigo und den Zeugen die von der Kirche verpönten geheimen Wissenschaften nicht ausdrücklich genannt wurden, versteht sich leicht; die Inquisitoren aber (Doc. XIII, p. 82) nahmen aus dem von Mocenigo erwähnten Beschwörungsbuch Veranlassung zu fragen, ob er ein solches, oder andere abergläubische Bücher habe, und ob er sich mit der ars divinatoria abgeben wolle, und Bruno gesteht zu, daß er die Absicht habe und geäußert habe, die Astronomia judiciaria zu studieren, sobald er Muße finde; wie er denn auch in Padua das Buch De Sigillis Hermetis et Ptolemæ „und andere" habe abschreiben lassen.

Die Helmstädter Manuscripte zeigen jedenfalls, wie die Meinung entstehen konnte, Bruno vermöge Magie, Astrologie, geheime Medicin u. s. w. zu lehren, und es liegt nahe zu vermuthen, daß Mocenigo vor allem hoffte, von Bruno in diese Geheimnisse eingeführt zu werden. Seine Enttäuschung und sein Verdacht, daß Bruno zurückhalte, erklären sich am leichtesten, wenn ihm nicht mehr geboten wurde, als in jenen Manuscripten steht; und sein Aerger würde verständlicher, wenn Bruno seine Zudringlichkeit mit ebenso unverblümter Deutlichkeit zurückwies, wie in den oben angeführten Zeilen, die, wären sie nicht in Helmstädt geschrieben, für Mocenigo verfaßt sein könnten.

II. Itinerarium

von Bruno's Flucht aus Rom bis zu seiner Einkerkerung in Rom.

Die urkundlich belegten oder sonst sicher gestellten Data sind gesperrt gedruckt. Die Angaben Bruno's über die Zeit seines Aufenthalts an den verschiedenen Orten stehen in Klammern.

Flucht aus Rom 1576.

Genua. Aufenthalt in Noli (4—5 Monate). Savona (14 Tage). Turin. Den Po hinab nach Venedig (Aufenthalt 1½ Monate). Padua, Brescia, Bergamo, Mailand, Chambery. — 1576 — Anf. 1579.

Genf (2 Monate) 1579.

Immatriculation 22. Mai 1579. Letzte Verhandlung vor dem Consistorium 27. Aug. 1579.

Lyon (1 Monat).

Toulouse (2½ Jahre) — wahrscheinlich von Herbst 1579 bis Mitte oder Ende 1581.

Paris (5 Jahre) — wahrscheinlich von Mitte oder Ende 1581 bis Frühjahr 1583. Pariser Drucke von 1582.

London (2½ Jahre). Oxford. Johann a Lasco in Oxford 10—13. Juni 1583. Der Gesandte M. von Castelnau erhält seinen Paß September 1585. Rückkehr nach Paris September oder October 1585.

Paris (1 Jahr) Abschiedsdisputation Pfingsten (25. Mai n. St.) 1586. Gleich darauf Abreise von Paris.

Mainz (12 Tage). Wiesbaden.

Marburg. Immatriculation 25. Juli 1586.

Wittenberg (2 Jahre). Immatriculation 20. Aug. 1586. Abschiedsrede 8. März 1588.

Prag (6 Monate). Dedication des Buchs De specierum scrutinio 10. Juni 1588.

Helmstädt (1 Jahr). Immatriculation 13. Jan. 1589. Oratio consolatoria 1. Juli 1589. Brief an den Rector 6. Oct. 1589. Abreise gegen Mitte 1590.

Frankfurt (6 Monate). Der Rath verweigert den Aufenthalt in der Stadt 2. Juli 1590. Abreise vor dem 13. Febr. 1591.
Zürich — wahrscheinlich März bis Juni oder Juli 1591. [Möglich, aber nicht wahrscheinlich nochmalige kurze Reise nach Frankfurt im Sommer 1591.]
Ankunft in Padua spätestens Ende August.
Ankunft in Venedig September oder October 1591.
Abwechselnder Aufenthalt in Venedig und Padua October 1591 bis März 1592. Datum des Manuscripts Liber XXX statuarum Padua 22. Oct. 1591. Brief des Valens Acidalius an Michael Forgacz 21. Jan. 1592.
Letzte Reise nach Venedig März 1592.
Verhaftung in Venedig 23. Mai 1592.
Beschluß der Auslieferung nach Rom 7. Jan. 1593.
Einkerkerung in Rom 27. Febr. 1593.

III. Nachtrag

zur Lebensgeschichte Campanella's S. 142—145.

Die Actenstücke über die lange Gefangenschaft Campanella's und seine endliche Befreiung, die Luigi Amabile (Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, 2 voll. Napoli 1888) kürzlich veröffentlicht und in ausführlicher Erzählung verarbeitet hat, geben vielfache Ergänzungen und Berichtigungen dessen, was bis jetzt bekannt und angenommen war, und wir tragen wenigstens das Wichtigste daraus nach.

Zunächst zeigt sich in diesen Documenten die ganze rechtliche Abnormität des Verfahrens, unter dem Camp. zu leiden hatte. Von der Inquisition zwar war er zu ewigem Gefängniß verurtheilt, wegen der versuchten Rebellion aber war kein Urtheil gesprochen, und als Campanella auf Beendigung dieses Processes drang, fand sich, daß die Acten verloren oder vernichtet waren und ein regelrechter Abschluß gar nicht mehr möglich war; trotzdem hielten ihn die Spanier fest, und die Curie, statt ihn für die Vollziehung des Urtheils der Inquisition in dem römischen Gefängniß zu reclamieren, was Campanella wiederholt vom Papst erbeten hatte, überließ ihn, abweichend von dem sonstigen Verfahren, der spanischen Gewalt. Und nicht nur das; wenn die spanischen Vicekönige seine Haft erleichterten und ihm Verkehr gestatteten, drangen wiederholt die Vertreter des Papstes, die einen gefährlichen Ketzer in ihm sahen, auf Verschärfung der Haft und strengere Abschließung des Gefangenen. Die Inquisition beschäftigt sich wiederholt mit den Schriften, die er im Gefängniß verfaßt hat, läßt sie ihm wegnehmen und sequestrieren, und verhindert ihre Publication in Italien, während Campanella alle seine Hoffnungen gerade darauf setzt, durch seine Werke Fürsprecher für seine Befreiung zu gewinnen. So kann das Wichtigste nur in Deutschland durch Vermittlung Adami's (der den Gefangenen nicht 1611, wie S. 142 angegeben ist, sondern erst 1613 besucht hat) zum Druck gebracht werden.

Daß die Gunst, in der Campanella beim Herzog von Ossuna stand, nach dessen Absetzung wegen verdächtiger Machinationen ihm eine härtere Behandlung von Seiten seines Nachfolgers, des Cardi-

nals Borgia, eingetragen hätte, läßt sich nach Amabile nicht nachweisen.

Seine Befreiung ist, wie Amabile überzeugend darlegt, in keiner Hinsicht das Verdienst des Papstes Urban VIII., dessen Nepote Cardinal Barberini im Gegentheil auf eine Bitte, ihn für Rom zu reclamieren, antwortet, er bleibe besser wo er sei. Herbeigeführt ist sie vielmehr dadurch, daß Campanella sich endlich nach Madrid mit einer Bitte um Erledigung seines Processes wendet, und dort bei dem Nuntius Gregors XV. Innocenzio de Massimi einen eifrigen Fürsprecher findet; und Massimi hat als Anhänger der spanischen Politik Einfluß, wird aber eben darum bald von Urban VIII. abgerufen. Doch hat er noch Zeit, die Befreiung bei dem Consiglio d'Italia einzuleiten. Dieses weist auf eine Intercession des Dominicanerordens als Basis weiterer Schritte hin; der in Rom residierende General des Ordens verweigert zwar unter dem Einfluß der Umgebung des Papstes seine Beihülfe, aber der Provincial von Neapel schickt (1625) eine Denkschrift, in der er um Aufhebung der Haft Campanella's bittet. Daraufhin wird der Vicekönig Herzog von Alba (seit 1622) angewiesen, in der Sache zu thun was ihm Recht scheine. Die Angelegenheit wird untersucht, und am 23. Mai 1626 wird C. zwar nicht für unschuldig erklärt, aber gegen Bürgschaft dreier Neapolitaner, daß er sich auf Verlangen sofort wieder stellen werde, bis auf Weiteres frei gelassen und das Kloster des h. Dominicus ihm als Aufenthalt angewiesen; die päpstliche Nuntiatur hat aber nicht mitgewirkt, und es wird ihr nur formell zugestanden, daß Campanella unter ihrer Macht stehe.

Kaum ist er in Neapel in Freiheit gesetzt, so trifft Befehl aus Rom ein, ihn in der Stille zu verhaften und wohl verwahrt nach Rom zu bringen; aus Furcht, daß die Spanier es verhindern könnten, wird der Befehl nicht sofort ausgeführt; der Nuntius läßt ihn aber in seinen Palast kommen, und redet ihm zu, selbst seine Auslieferung nach Rom zu verlangen; in vertauschter Kleidung, unter falschem Namen wird er heimlich in eine Barke gebracht und als Gefangener nach Rom geliefert und dort zwei Jahre lang in der Haft des Officiums gehalten, die nicht eben gelinde gewesen zu sein scheint. Seine Versuche, beim Papste eine Audienz zu erlangen, sind vergeblich.

Nicht das Wohlwollen Urbans für den viel mißhandelten Mann, sondern nur seine abergläubische Furcht führt endlich die Wendung herbei. Die Astrologen haben ihm das Jahr 1630 als sein Todesjahr ausgerechnet; er wünscht nun auch von Campanella, in dem er einen besonders hervorragenden Astrologen sieht, sein Horoscop gestellt zu haben, und der schlaue Mönch schreibt sofort eine Schrift De fato siderali vitando, und zugleich einen Commentar zu den Oden, die der Papst vor seiner Erhebung gedichtet hatte und auf die er sich viel zu Gute that. So empfohlen wird er aus dem Gefängniß in den päpstlichen Palast gebracht, weiß die Gunst Urban's zu gewinnen — unter Anderem auch dadurch, daß er ihm Mittel für Verlängerung des Lebens angibt — und endlich aus einer zuletzt bloß noch formellen Haft am 6. April 1629 vollkommen in Freiheit gesetzt.

Nach einiger Zeit jedoch tritt wieder eine Entfremdung zwischen dem Papst und Campanella ein; im entscheidenden Augenblick, als die Spanier Anstalt machen, sich Campanella's zu bemächtigen und sogar das amtliche Verlangen einer Auslieferung droht, weil Campanella von einem in Neapel verhafteten Pignatelli auf der Folter als Mitwisser einer Verschwörung gegen den Vicekönig angegeben worden war, zieht Urban das Versprechen, ihn zu schützen, das er erst dem französischen Gesandten gegeben hatte, sofort wieder zurück, und überläßt diesem, den Verfolgten in Sicherheit zu bringen.

Auch in Paris hat er unter dem Uebelwollen der Curie zu leiden er wird auf Befehle von Rom zunächst argwöhnisch überwacht, und der Nuntius hat Auftrag, ihm bei den maßgebenden Personen in Paris entgegenzuarbeiten; auch dem Druck seiner Werke, den er hauptsächlich dort betreibt, werden lange von Rom aus Hindernisse in den Weg gelegt; erst in seinen letzten Jahren ist das Verhältniß der Curie zu ihm wieder weniger feindselig geworden.

VOLUME: 2



Kleine Schriften

von

Christoph Sigwart,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Zweite Reihe.
Zur Erkenntnißlehre und Psychologie.

Zweite, unveränderte Ausgabe.



Freiburg i. B. 1889.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
(Paul Siebeck.)

Vorwort.

Die Rede, welches dieses Bändchen eröffnet, ist zuerst in der Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg vom 5. April 1876 gedruckt worden, und hier nur insofern etwas abgekürzt, als einige Sätze weggelassen sind, welchen keine allgemeinere Bedeutung zukam.

Die zweite und dritte Abhandlung sind aus hier gehaltenen Vorträgen entstanden; die vierte ist ein revidierter Abdruck des auf Ostern 1879 erschienenen Programmes der hiesigen philosophischen Facultät. Die wenigen Veränderungen, welche die Darstellung erfahren hat, bestehen theils in genauerer Ausführung einzelner Punkte, theils in Weglassung überwiegend kritischer Stellen.

Die fünfte Nummer führt einige Gedanken weiter aus, welche ich in dem Artikel „Temperamente“ in der pädagogischen Encyclopädie von Schmid, Palmer und Wildermuth niedergelegt hatte.

Der letzte Vortrag endlich ist in engerem Kreise gehalten; sein Gegenstand wird das leichtere Gewand rechtfertigen, welches, wie ich hoffe, nicht so weit seine Gleichartigkeit mit ernsteren Untersuchungen verhüllen wird, daß er nicht die Reihe derselben beschließen dürfte.

Tübingen, März 1881.

Der Verfasser.

Inhalt.

Ueber die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft.

Rede zur Feier des Geburtsfestes des Königs in der Aula zu Tübingen am 6. März 1876.

In einer Stunde, in welcher wir zusammentreten, um den Gefühlen ehrfurchtvollen Dankes gegen den hohen Erhalter und Beschützer unserer Hochschule Ausdruck zu geben, ziemt es sich wohl auf das Ziel hinzublicken, das unsere akademische Gemeinde sich steckt, und uns den Sinn unseres gemeinschaftlichen Thuns zu vergegenwärtigen. Ich fürchte den Vorwurf nicht, daß sich darüber nichts Neues und nur Selbstverständliches sagen lasse; denn an das, was selbstverständlich ist, muß zuletzt in der Wissenschaft wie im Leben jede Ueberlegung und jede Entscheidung anknüpfen; und der Philosoph wenigstens lernt in dem unaufhaltsamen Wechsel neuer Lehre alte und erprobte Wahrheit so schätzen, daß er in der Wiederholung des Alten keine Gefahr sieht. Ueberdem gilt der Gewohnheit und der herrschenden Meinung Vieles als längst ausgemacht und selbstverständlich, bei dem vorsichtigere Untersuchung doch noch das Recht hat, nach der Begründung seines Anspruchs zu fragen und den Sinn festzustellen, in welchem dieser Anspruch gilt. So wird heutzutage Niemand, auf dessen Stimme wir hören,

die Nothwendigkeit bestreiten wollen, daß der Staat die Wissenschaft pflege und wissenschaftliche Anstalten erhalte, daß eine Anzahl von Männern die Wissenschaft und ihre Lehre zum ausschließlichen Lebensberuf mache, und daß die Erkenntniß und Verbreitung der Wissenschaft von keiner Rücksicht beschränkt werden dürfe; aber doch würden wir nicht durchweg gleichlautende Antworten erhalten, wenn wir fragten, was denn der letzte Grund dieser Nothwendigkeit und ihr eigentlicher Charakter sei.

Wir reden häufig von der Wissenschaft, als ob sie ein selbständiges, wesenhaftes Dasein hätte, wie ein ausgedehnter Bau auf festen Fundamenten, in den wir nur einzutreten und dessen einzelne Räume wir zu durchwandern und unter uns zu theilen hätten, oder wie ein lebendiger Organismus, der aus unscheinbaren Anfängen wächst und sich entwickelt, Zweig um Zweig aus sich hervortreibt nach inneren Gesetzen, die wir aus seiner Geschichte zu entnehmen trachten, und nach denen wir uns eine Vorstellung des vollen ausgewachsenen Ganzen entwerfen. Aber unter welchem Bilde wir von solchem Sein und Leben der Wissenschaft reden mögen, es bleibt immer ein Bild, dem nur unsere Phantasie ein selbständiges Dasein verleiht. In ähnlichem Sinne reden wir auch von der Sprache, von ihrem Material, ihrem Bau, ihren Gesetzen, ihrer Entwicklung, und vergessen oft dabei, daß die Sprache ihre wirkliche Existenz nur im Sprechen und Verstehen der Einzelnen hat; oder wir reden vom Staate als einer außer uns und über uns stehenden Macht, wir leihen ihm eine Art von persönli-

chem Dasein, ein Leben das Jahrhunderte oder Jahrtausende dauert; und doch besteht der Staat nur durch den Willen und die Thätigkeit seiner Glieder, hat seine Festigkeit nur in ihrer Uebereinstimmung, und seine Macht nur dadurch, daß die Ordnungen des gemeinsamen Lebens bei der weit überwiegenden Zahl der Zusammenlebenden vermöge ihrer Interessen und ihrer sittlichen Gesinnung Anerkennung erlangen und den Willen erzeugen, diese Ordnungen zu erhalten.

So ist es auch mit der Wissenschaft; sie besteht und lebt nur in dem Geiste der Einzelnen; sie wurzelt in ihrem Gedächtniß und der Kraft ihres Denkens, und ihr Fortbestand ist die ununterbrochene Arbeit, durch welche der Einzelne das Wissen erwirbt, sich gegenwärtig hält und erweitert, ihre Zukunft endlich ruht darauf, daß statt der absterbenden Generationen immer neue und neue Reihen dieselbe Arbeit des Lernens und Forschens wieder beginnen und weiter führen. Wohl mag es uns, wenn wir den immer wachsenden Umfang des Wissens bedenken, mit einer Art von Bangigkeit erfüllen, daß in so zerbrechlichen und engen Gefäßen eine so unermeßliche Fülle kostbaren Gutes aufbewahrt werden soll, und wir fragen besorgt, wohin es kommen mag, wenn ein immer kleinerer Bruchtheil des gesammten Schatzes wirklicher Besitz eines Einzelnen werden, als lebendiger Gedanke in ihm vorhanden sein und in Andern erzeugt werden wird. Und wie zum Troste wenden sich dann unsere Blicke hinauf zu den weiten Räumen, in denen schwarz auf weiß die Wissenschaft von Jahrhun-

derten und Jahrtausenden ihre dauernde greifbare Wirklichkeit hat, und die lange Kunst der Vergänglichkeit des kurzen Lebens entrückt ist. Aber es ist ein melancholischer Trost; denn erst recht dringlich fragen uns diese Bände, wie viel lebendige Kraft nöthig sei, um die erstarrten Gedanken aus dem Todtenschlafe zu erwecken, und es muthet uns an, als sollten wir einen Gletscher mit dem Hauche unseres Mundes flüssig machen.

Je deutlicher wir uns aber vergegenwärtigen, daß die Wirklichkeit der Wissenschaft nur in dem Bewußtsein der einzelnen Wissenden ihren Sitz hat, desto sicherer stellt sich die Frage ein, woher wir denn das Recht haben, von der Wissenschaft in der Einzahl, wie von einem einheitlichen geschlossenen Ganzen zu reden. Wo ist sie, diese Wissenschaft, wessen Wissen ist sie und welcher Geist besitzt sie?

Es scheint nicht schwer, eine Antwort auf diese Frage zu geben. Wie die deutsche Sprache von keinem Deutschen ganz gesprochen, von keinem ganz verstanden wird, aber doch eine in sich zusammenhängende, von gleichartigen Regeln beherrschte Summe von Wörtern und Wortverbindungen bildet, die von Deutschen gebraucht werden; wie ein Theil des Wortvorrathes allen gemeinsam und verständlich, ein anderer Theil nur in kleinen Kreisen im Gebrauche ist, und jeder zuletzt eine individuelle Auswahl trifft, um seine Gedanken zu bezeichnen, so scheint es auch mit der Wissenschaft zu sein. Von dem unermeßlichen Gesammtgebiete des Wißbaren hat jeder einen besonderen, von dem Besitze aller anderen unterschiedenen Theil inne; Einzelnes

ist ihm allein bekannt, anderes theilt er mit Wenigen, anderes mit einem größeren Kreise; noch anderes, die elementarsten und einfachsten Kenntnisse, die uns der Verlauf des Lebens selbst zu erwerben zwingt, sind in Aller Hand. Wenn wir also von der Wissenschaft als einheitlichem Ganzen reden, könnten wir die Summe des Wissens aller Einzelnen meinen, die sich durch vielfach ineinandergreifende, aber doch nirgends sich deckende Kreise bildlich darstellen läßt, und der Zusammenhang des Ganzen bestünde darin, daß, wie Glieder einer Kette, das Wissen des Einen in das der zunächststehenden Anderen eingreift, und ergänzend und fortführend sich daran anschließt.

Bei genauerer Betrachtung aber werden wir uns doch bedenken, dieser Summe alles dessen, was die Einzelnen wissen, dem in seiner Vollständigkeit gedachten, aber nirgends greifbaren Conglomerate ihrer Kenntnisse, den stolzen Namen der Wissenschaft zu geben. Dächten wir auch die Kenntnisse der mannichfaltigsten Art so lückenlos aneinandergefügt, daß sie sich zu einem annähernd vollständigen Bilde der Welt gestalteten, fänden wir das ganze Universum in den einzelnen Geistern abgespiegelt wie in den tausend Facetten eines Insektenauges, deren jede einen Bruchtheil desselben enthielte — es fehlte uns das Auge, das jenes Mosaik betrachtete, es fehlte uns die Seele, für welche jenes Ganze da wäre und einen Werth hätte.

Nicht in dieser äußerlichen Aneinanderreihung können wir die Einheit der Wissenschaft suchen; sie hat ihre Existenz als gewußter und gewollter Zweck. Nicht dort er-

kennen wir Wissenschaft an, wo zufällig Kenntnisse entstehen, wie sich eben der Neugier die Gelegenheit zur Beobachtung bietet, oder das Bedürfniß des Lebens auf die Natur der Dinge zu achten zwingt, oder ein glücklicher Einfall eine allgemeine Wahrheit richtig trifft; sie ist uns weder ein Geschenk einer von selbst sich entwickelnden Natur, noch ein bloßer Nebenerwerb bei der Befriedigung unserer Bedürfnisse, sondern eine mit Bewußtsein übernommene Aufgabe und ein Gegenstand planmäßiger Arbeit; erst ein Ideal des Wissens, auf das wir unsern Erwerb von Kenntnissen beziehen, macht denselben zur wissenschaftlichen Thätigkeit, und wir messen die Reinheit und Stärke des wissenschaftlichen Sinnes an der Klarheit, mit der das Ideal der Wissenschaft gedacht wird, und an der Sicherheit, mit der es unser Thun regelt.

Entwerfen wir uns aber dieses Ideal in seinen Hauptzügen, so enthält es zuerst die extensive Vollständigkeit unserer Erkenntniß. Ein treues Bild des Universums, das unabsehbar nach Raum und Zeit vor uns sich ausbreitet, soll gezeichnet werden; der Riß des Weltbaus soll in seinen Maßen vor uns liegen; mit gleicher Klarheit suchen wir die Vertheilung der kosmischen Massen, welche die immer sich schärfende Sehkraft der Teleskope in den zurückfliehenden Fernen des Weltraumes erblickt, wie die Lagerung der Atome in dem kleinsten Splitter von Materie zu ergründen; auf der ganzen Erdoberfläche soll sich keine Höhe und keine Tiefe unserem Auge und unserer Messung entziehen, kein Gewässer rinnen, keine Pflanze

wachsen, kein Thier sich regen, das wir nicht kennen; wir fragen selbst den Wind, von wannen er kommt und wohin er fährt. Das Unbekannte, wo es sei, empfinden wir wie einen Vorwurf, von dem uns zu befreien keine Anstrengung zu groß, keine Unternehmung zu gewagt dünkt.

Ebenso verfolgen wir rückwärts in der Zeit die Geschichte der Welt; aufgerollt vor unsern Blicken soll die Vergangenheit des Alls liegen; wir wollen im Geiste zusehen, wie seit Myriaden von Jahren die Himmelskörper ihre Kreise gezogen, wie die Erde sich geballt und ihre Oberfläche sich geschichtet hat, wie die Geschlechter der Pflanzen und der Thiere auf ihr erschienen und wieder verschwunden sind; und zuletzt soll die Geschichte unseres eigenen Geschlechtes uns erzählen, wie die Völker gelebt und das vielverschlungene Netz ihrer rastlosen Thätigkeit über die Erde gesponnen haben, wie sie gedacht und gesprochen und von welchen Ideen ihr Geist, von welchen Regungen ihr Gemüth bewegt worden ist.

Aber ein solches Gesammtbild der Welt wäre ein verwirrendes Chaos von Formen und Vorgängen, das festzuhalten keine Einbildungskraft ausreichte, wenn es nicht unsern Begriffen gelänge, Ordnung und Uebersicht in die Vielheit zu bringen und die unzählbare Menge des Einzelnen in das feste Fachwerk von Gattungen und Arten zu stellen. Erst dadurch erhebt sich ja die Wahrnehmung zur Erkenntniß, daß wir vergleichend und unterscheidend das Einheitliche und Gemeinsame in dem Vielen herausfinden und in festen Abständen seine Unterschiede ab-

stufen, bis uns der Stammbaum vorliegt, aus dem die Nähe oder Ferne der Wesensverwandtschaft aller Dinge abzulesen ist. Ein System von Begriffen in der Welt verwirklicht zu denken, ist die zweite Forderung unseres wissenschaftlichen Ideals.

Aber neben der extensiven Vollständigkeit und der logischen Ordnung ist noch ein Drittes darin enthalten — die durchgängige Gesetzlichkeit. Alles was ist und geschieht als nothwendig zu begreifen, in seinem Hervorgehen aus bestimmenden Ursachen nach allwaltenden unveränderlichen und unfehlbaren Gesetzen zu verstehen, ist uns die höchste Vollendung des Wissens; nur dasjenige Gebiet gibt uns das Gefühl wirklicher Herrschaft, in dem wir solche Gesetze ergründet haben und nach ihnen den aus jeder Kombination mit Nothwendigkeit eintretenden Erfolg voraussagen können. Längst hat das ruhelose Weiterdringen der Forschung die Grenze überschritten, welche der Erkenntniß strengen Causalzusammenhanges durch den Unterschied des geistigen Lebens von dem materiellen Geschehen gezogen schien; die Gedanken und Bilder, die verschwiegen durch unsere Seele ziehen, die Handlungen unseres Willens und die Ausbrüche der Leidenschaft müssen, wenn eine strenge Wissenschaft von der Seele möglich sein soll, ebenso festen Gesetzen gehorchen als der Gang der Magnetnadel und der Schlag des elektrischen Funkens, und der vollendeten Erkenntniß müßte es gelingen, den weiteren Gang der Geschichte mit derselben Sicherheit vorauszusehen, wie eine Mondsfinsterniß oder einen Venusdurchgang.

Mögen wir noch so weit von der Verwirklichung dieses Ideals entfernt sein — das klare Bewußtsein desselben und der feste Glaube, daß es unsere Aufgabe sei, dasselbe zu verwirklichen, scheidet uns von dem Abenteurer, der planlos auf Entdeckungen ausgeht, wie von dem Lohnarbeiter, der sich für Zwecke müht, die er nicht kennt, einigt dagegen die gesammte Thätigkeit aller Einzelnen und gibt ihrem Zusammenwirken Richtung und Maß.

Woher aber haben wir die Züge dieses Ideals genommen und woraus entspringt der Wille es zu verwirklichen?

Wenn wir die Geschichte fragen, auf welchem Wege der Mensch sich aus der Verwirrung erhebt, in welche ihn die von allen Seiten auf ihn einstürmenden Eindrücke der äußeren Natur, in welche ihn die Unruhe seiner eigenen Triebe und der stete Kampf ums Dasein zu stürzen drohen, so sehen wir überall ihn zuerst damit beginnen, daß er in seine eigene Thätigkeit Ordnung und Plan, Sinn und Vernunft bringt, unter klar gedachte Zwecke die Mannichfaltigkeit seiner Strebungen und Triebe beugt, das gemeinsame Leben nach Sitte und Recht ordnet und damit ein für Alle gültiges, über seinem Belieben stehendes Gesetz anerkennt. In dem Bewußtsein dessen, was er soll, vollzieht er zuerst den Gedanken einer systematischen Einheit, der vernünftigen, von Grundsätzen beherrschten Ordnung einer Vielheit von Wesen und ihrer Beziehungen; denn sein Wollen ist nur dann vernünftig, wenn es aus

Einem Gedanken den Wechsel seiner vielfältigen Thätigkeit regelt.

Das Bewußtsein eines Zweckes, den er sich setzt, eines Gesetzes, das er sich gibt, einer Pflicht, die er anerkennt, gibt ihm das Gefühl seiner Würde als eines freien und vernünftigen Wesens; in diesem hebt er sich aus dem Zusammenhange der vernunftlosen Natur heraus, und stellt sich ihr gegenüber als ein Wesen eigener Art; sie ist ihm der Schauplatz seiner Thätigkeit, das Gebiet, auf dem er zu herrschen berufen ist. Und so scheidet er zuerst in ihr, was ihm freundlich entgegenkommend die Mittel zur Erreichung seiner Zwecke bietet, und was feindlich widerstrebend ihn zu Kampf und Ueberwindung herausfordert, die guten und die bösen, die lichten und die finstern Gewalten. Aus seinem Wollen, das Zwecke in der Welt verwirklicht, entspringen die Motive, die ihn drängen, sein Verhältniß zu ihr zu verstehen; je deutlicher er seiner vernünftigen Freiheit sich bewußt ist, desto mehr rückt er in den Abstand von den übrigen Dingen, von dem aus er sie zu übersehen vermag; erst dann kann er sich berufen glauben, sie mit seinem Wissen zu umspannen und in sich selbst alle ihre Strahlen in Ein Bild zu vereinigen.

Nur aus sich selbst kann er zuletzt das Maß dessen nehmen, was er als höchstes Ziel für sich anerkennt; nichts Aeußeres, was ist und geschieht, kann ihm sagen, was er als sein höchstes Gut, als den Zweck seines Daseins zu betrachten habe. In dem S t o f f des Wissens freilich ist er von außen abhängig; was da ist und geschieht, kann er

nur dadurch erfahren, daß die Dinge auf seine offenen Sinne einwirken; aber diese Einwirkungen, zerstreut und zufällig wie sie der natürliche Verlauf ihm zuführt, könnten ihn niemals zwingen, sie zu einem Ganzen zu vereinigen, und niemals die Idee eines allumfassenden Systems erzeugen. Wohl ist von Anfang an ein natürlicher Erkenntnißtrieb in ihm lebendig, und sucht bald dieses bald jenes zu beobachten und zu begreifen, und aus ihm entnimmt er die F o r m e n, in denen sein Wissen sich gestalten muß; aber was ihn seine Natur zu thun treibt, kann sich erst dann zu einem festen Zwecke, zu einer unwiderruflichen Aufgabe gestalten, wenn er den Werth dieses Triebes begreift und ihn als einen Theil seiner Bestimmung anerkennt, die zu erfüllen er verpflichtet ist. W a s er wissen k a n n, ist ihm durch die Welt und seine geistige Organisation vorgeschrieben; d a ß er wissen s o l l, entspringt aus seiner sittlichen Natur und kann nur von seinem Willen bejaht werden. Und diesen Primat des Wollens auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete könnte selbst die vollendete Wissenschaft nicht aufheben. Gelänge es uns auch, mit mathematischer Genauigkeit die Formeln aufzustellen, nach denen das wirkliche Denken und Thun der Menschen vor sich geht, sie würden uns nicht belehren über das was sein soll, so wenig als die Moralstatistik und überzeugt, daß jährlich so und so viele Verbrechen begangen werden sollen; es ist uns ja nicht gegeben, unserem lebendigen Thun nur zuzusehen, und es wie ein fremdes Ereigniß zu zergliedern; indem wir das thun, wollen wir, und die vollste theoretische Ueber-

zeugung, im Wollen von einer unausweichlichen Nothwendigkeit bestimmt zu sein, könnte weder den Unterschied zwischen dem aufheben was geschieht und dem was geschehen soll, noch unser Wollen hindern, immer wieder über das Gegebene hinauszustreben. Das Erste und Höchste ist immer die Ueberzeugung von dem, was unsere letzte Bestimmung ist; und nur weil uns aus dem Bewußtsein dieser Bestimmung die Idee der Wissenschaft fließt, ist sie da als Aufgabe, und verwirklicht sie sich in ununterbrochenem Fortschritt.

Es erklärt sich daraus, daß die dem Wollen und Handeln des Menschen entnommenen Begriffe zuerst die leitenden Gesichtspunkte für die Erkenntniß der Welt werden; er sucht sie in demselben Sinne zu verstehen, in welchem er sich selbst und sein bewußtes Thun versteht, aus den leitenden Zwecken. Wenn Sokrates den planlosen und fruchtlosen Phantasieen der älteren Naturphilosophie entgegen ein festes und seiner Sache gewisses Wissen fordert, da beginnt er mit der Forderung, daß der Mensch wissen soll, was er will, daß er in einem deutlich gedachten Begriffe sich zuerst über sein eigenes Thun Rechenschaft gebe. Seine ethische Richtung wirkt in Platon nach; die ewigen Musterbilder, nach denen die Welt geschaffen ist, durch welche sie allein erkannt werden kann, finden ihre Einheit in der Idee des Guten; und ebenso ist für Aristoteles der Gedanke des Zwecks der Schlüssel, mit dem er in alle Räthsel einzudringen strebt; Natur wie sittliche Welt werden ihm verständlich, wenn er sie als ein von Zwecken beherrschtes Werden betrachtet. Das Interesse, die Welt als

ein zweckvolles Ganze zu verstehen, drängt Platon und Aristoteles zum Monotheismus; denn der Polytheismus, der in der Welt nur die getheilten Kreise von einander unabhängiger Gewalten sieht, ist seiner Natur nach der die Einheit suchenden Wissenschaft feind. Umgekehrt hat der Monotheismus der jüdischen und christlichen Religion den fruchtbaren Boden für die Idee einer allumfassenden, die einheitlichen Gesetze des Universums erforschenden Wissenschaft gegeben. Oder in welcher andern Form konnte zuerst der Gedanke aufgehen, daß Himmel und Erde von Einem Gedanken umfaßt, und daß der Mensch berufen ist, diesen Gedanken zu verstehen, als in dem Glauben an Einen Schöpfer, der Himmel und Erde gemacht und den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat? in welcher Form konnte wirksamer ausgesprochen werden, daß nichts zufällig ist und die Dinge nicht nach blindem Ungefähr in verworrenen Bahnen sich kreuzen, als in dem Gedanken einer Vorsehung, ohne deren Willen kein Sperling zu Boden fällt? Theils die allzu menschlichen Bilder, welche sich an diese religiösen Gedanken knüpfen und die damit verwandte Neigung, in Wundern die göttliche Wirksamkeit sinnlich anzuschauen, theils die Erinnerungen an die Kämpfe gegen die Dogmen der Kirche, unter denen die Wissenschaft großgewachsen ist, lassen leicht die durchschlagende Bedeutung jener Grundanschauungen des christlichen Glaubens für die Entwickelung der wissenschaftlichen Ideen unterschätzen; aber es genügt ein Blick auf die eigentlichen Begründer der großen Grundsätze heutiger Forschung, auf Galilei und Kepler, um

zu sehen, was ihnen die christliche Gottesidee war. Die Erforschung der Gesetze, durch die alles nach Maß und Gewicht bestimmt ist, hat für Galilei nur einen Sinn, wenn wir an die Stetigkeit und durchgängige Allgemeinheit der Naturgesetze glauben; und dieser Glaube hat zu seinem Fundamente den Glauben an den allmächtigen und weisen Schöpfer, der die Welt nach bestimmten Zwecken geordnet hat; und ebenso ist Kepler's Sinnen und Rechnen von dem Gedanken getragen, die Harmonie in der Welt zu finden, welche das Werk einer unendlichen Intelligenz haben muß.

Wir bescheiden uns heutzutage, und mit Recht, den göttlichen Weltplan zu erforschen und die Zwecke einzeln nachzuweisen, zu denen alles gerade so geordnet ist; aber auch in den Gebieten, die am sichersten vor jedem Vergleiche mit menschlichem Thun geschützt zu sein scheinen, verrathen die Grundbegriffe noch den Boden, auf dem sie gewachsen sind. Wenn die Mechanik alles Geschehen auf Kräfte zurückzuführen trachtet, die unabänderlichen Gesetzen gehorchen, so erkennen wir leicht in dem Ausdrucke Kraft noch das schattenhafte Bild unseres Wollens, das durch unsere Muskeln Druck und Zug zu üben Macht hat; und in dem Worte Gesetz klingt noch vernehmlicher der gebietende und Gehorsam fordernde Wille durch, der die Glieder eines Gemeinwesens in ihren Handlungen an feste und unverbrüchliche Regeln bindet; und so haben wir auch in der Mechanik nur das übertragene Bild eines Reiches, in dem jeder Einzelne willig die Aufgabe erfüllt, die ihm die

Ordnung des Ganzen vorschreibt, und eben darin die vollkommenste Erfüllung dessen, was zuerst die Forschung suchte.

Aber auch wo die wissenschaftliche Einsicht in die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens uns noch nicht gelungen ist, lassen wir uns nicht irren; wir halten an dem wissenschaftlichen Ideale fest, und das Recht dazu, und damit die Gültigkeit der höchsten Grundsätze wissenschaftlicher Forschung fließt zuletzt nur daraus, daß wir die Erkenntniß wollen müssen. Aus der Erfahrung läßt sich ja niemals die Unmöglichkeit des Zufalles und regelloser Verwirrung beweisen; es ist nicht so, daß die logische Ordnung eines Begriffssystems, daß der durchgängige ursächliche Zusammenhang alles Geschehens mit Händen zu greifen wäre; aber wir verfahren so, als müßte die Welt erkennbar sein, wir halten an der Forderung fest, daß auch das scheinbar Verworrenste in durchsichtige Formeln sich müsse auflösen lassen, und wir glauben an ein immer fortschreitendes Gelingen, weil wir die Wissenschaft als eine Aufgabe betrachten, auf deren Erfüllung wir nicht verzichten dürfen. Mag uns noch so oft die Hoffnung täuschen, mag uns die Wahrnehmung, daß eine Theorie um die andere im Laufe der Zeiten stürzt, manchmal zweifelhaft machen, ob wir nicht einem für uns unlösbaren Räthsel gegenüberstehen, mag uns das Gefühl beschleichen, als ob schon wieder der Boden unter uns wanke, und was wir bisher geglaubt zu der langen Reihe von Irrthümern sich gesellen werde — wir hielten es für unmännliche Schwäche, uns darum der skeptischen Stimmung hinzugeben, welche die Hände in den Schoß legt, weil zu

einer so unendlichen Aufgabe unsere Kräfte nicht zureichen. So wenig die Gesetzgebung deßhalb rastet, weil es doch nicht möglich ist, die Verbrechen zu verhindern und das goldene Zeitalter des allgemeinen Friedens herbeizuführen, so wenig rastet die Forschung, ihr Ziel zu verfolgen; hier wie dort ist es die verpflichtende Kraft der sittlichen Idee, welche die immer erneuten Anstrengungen fordert.

Auf dieser ruht es, daß die Pflege der Wissenschaft nicht der persönlichen Liebhaberei der Einzelnen überlassen, sondern als eine gemeinsame Angelegenheit und als ein Theil der Aufgabe erkannt ist, welche der in den Staatsordnungen zusammengefaßte und wirksame Gesammtwille sich setzt; und daraus ergibt sich, daß die Arbeit an der Wissenschaft ein Beruf werden kann und soll, eine der Formen, in denen der Einzelne seine Kraft in den Dienst des Ganzen stellt. Aus dem Bewußtsein des gemeinsamen Ziels geht das Zusammenwirken Aller, welche die Wissenschaft betreiben, die Gliederung der Wissensgebiete, die Theilung der Arbeit hervor; sie würde der Wissenschaft feindlich sein, sobald sie das Bewußtsein der Gemeinschaft aufhöbe, und es dahin käme, daß die einzelnen Gebiete, wie revolutionäre Provinzen eines großen Reiches, sich für selbständig erklären und die anderen ignorieren und mißachten, oder fehdelustig und eroberungssüchtig ihre besonderen Gesetze auch den andern aufdrängen wollten.

Weil das Wissen eine gemeinsame Angelegenheit ist, werden wir auch nur dem zugestehen, daß er mit wissenschaftlichen Sinne arbeite, der lernend und lehrend in die

gemeinschaftliche Arbeit eintritt. Weder wer verschmähte, sich den Erwerb anderer zu Nutze zu machen und den schon begonnenen Bau weiter zu fördern, wird uns als ein Mann der Wissenschaft gelten, noch der gelehrte Schatzgräber, der im Dunkel der Einsamkeit nur zu eigener Befriedigung Kenntnisse sammelt und mit ihrer Mittheilung geizt. Darum fordern wir von jedem, den wir als vollberechtigtes Mitglied unserer Gemeinschaft anerkennen sollen, daß er nicht blos die Kraft habe, sondern auch den Trieb und den Willen bethätige, an der Förderung des gemeinsamen Wissens Theil zu nehmen und durch Schrift oder Wort zu lehren. Und wie keine sittliche Gemeinschaft die Pflicht abweisen kann, ihre Grundsätze dem nachwachsenden Geschlecht einzupflanzen und dasselbe zur Fortführung ihrer Aufgabe zu erziehen, so geht auch aus dem Wesen der Wissenschaft die Pflicht der *Erziehung zur Wissenschaft* hervor.

Nicht darin allein sehen wir ja das Ziel unseres Berufes, unsern Schülern ein bestimmtes Maß von Kenntnissen mitzutheilen, das ihnen etwa für die spätere Praxis unentbehrlich wäre, sondern darin, ihnen das Ziel des vollendeten Wissens vorzuhalten, damit sie den weiten Blick und den freien Geist gewinnen, den die Richtung auf das Ganze der Wissenschaft verleiht, und ihnen die Regeln der Forschung und die Methoden zu zeigen, welche die Idee des Wissens in jedem Gebiete vorschreibt.

Denn davon muß überall jedes vernünftige Thun ausgehen, daß es an den Zwecken die Mittel und an dem Plane des Ganzen den Werth jedes einzelnen Versuches mißt;

darum fragen wir zuerst, was als Wahrheit gelten darf und was nicht; was als strenge bewiesen für alle feststehen muß, und auf welchen Wegen die Beweise zu erbringen sind; wo die feine Grenzlinie läuft zwischen der Gewißheit und der Vermuthung, zwischen der Wahrheit und der Wahrscheinlichkeit, zwischen der Thatsache und der Hypothese. Je deutlicher das Bewußtsein über die Bedingungen des Erkennens, desto empfindlicher ist das wissenschaftliche Gewissen, desto strenger die Kritik, in der dieses Gewissen sein Urtheil fällen soll. Nichts beweist so deutlich für die Vertiefung und Verschärfung der ethischen Forderungen, welche das Ideal der Wissenschaft einschließt, als die klare Einsicht, die in jedem Gebiete allmählich über die dem Gegenstand angemessene Methode gewonnen wird, und die Strenge, mit der wir darauf achten, daß diese Methoden befolgt werden; sie stellen die Moral der wissenschaftlichen Thätigkeit dar, den Inbegriff der Regeln, die für den Dienst an der Wissenschaft die Natur des Zweckes vorschreibt.

Uebersehen wir die Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes in den letzten Jahrhunderten, so finden wir als den hervorstechendsten Zug des Fortschrittes nicht sowohl die ungeahnte Erweiterung des Wissens, sondern vor allem das, woraus diese Erweiterung erst entsprungen ist, daß nemlich immer schärfer auseinandertritt, was individuelle Meinung und was fester Erwerb für alle Zeit ist. Es liegt ja in der Natur der Sache, daß der menschliche Geist, ungeduldig zu seinem Ziele zu gelangen, durch Gebilde seiner Phantasie die Lücken ergänzt, die er durch Beweise nicht füllen kann,

und geneigt ist für wahr zu halten, was ihm Zusammenhang und verständliche Einheit in das Stückwerk seines Wissens zu bringen vermag. Nicht bloß die Philosophie, die das Ideal einer einheitlichen allumfassenden Erkenntniß als die eigentliche Triebkraft unseres Strebens lebendig zu erhalten berufen ist, hat seit Platon die Dichtung zu Hilfe gerufen, um in festen und bestimmten Zügen zeichnen zu können, was sie ahnte und suchte; auch den nüchternsten Wissenschaften ist es nicht erspart, in unbeweisbaren Vorstellungen die Einheitspunkte zu suchen, aus denen sich die einzelnen Thatsachen zu einem sinnvollen und verständlichen Ganzen ordnen; weder die Atome der Chemie, noch die Entwicklungslehre der organischen Wissenschaften sind mehr als die Formen, in denen wir heute unserer Ueberzeugung von einem einheitlichen Grunde einer unübersehbaren Menge von Einzelnheiten Ausdruck geben. Aber unser Auge ist geschärft für den Unterschied zwischen Schein und Wahrheit; wir nehmen es schwerer, auf ungenügenden Beweis zu glauben und Glauben zu verlangen; und je lauter das kritische Gewissen seine Stimme erhebt, desto friedlicher können nebeneinander die verschiedenen Wissensgebiete bestehen und sich die Hand reichen. Die Ansprüche der Philosophie, ein absolutes Wissen zu besitzen und in ihren Formeln den letzten Sinn alles Seins und Werdens endgiltig auszudrücken, sind verstummt; die wissenschaftliche Theologie weigert sich nicht mehr, die Grundsätze geschichtlicher Forschung auf ihrem Gebiete zuzulassen, die Naturwissenschaft kommt von dem Wahne zurück, als sei mit Attraction und Repul-

sion oder dem Geseze der Erhaltung der Kraft das Räthsel auch der geistigen Welt gelöst; und so gewinnen wir allmählich gleiches Maß und Gewicht, nach dem die Wahrheit gewogen wird, wir disputiren nicht mehr darüber, ob etwas in der Philosophie falsch und in der Theologie wahr sein könne; es bildet sich ein gemeinsames Recht, dem sich alle unterordnen, ein festes Prozeßverfahren, nach dem die Streitigkeiten entschieden werden können.

Fassen wir die Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Erfüllung einer sittlichen Aufgabe, dann haben wir auch das Recht von einem nationalen Charakter derselben, von einer deutschen Wissenschaft zu reden. Ihrem Gegenstande nach ist die Wissenschaft kosmopolitisch; dieselbe Welt bietet sich allen dar, und dieselben Bedingungen der Erkenntniß sind allen gestellt; und so fügt sich auch, was irgendwo an Wissen erworben wird, von selbst ineinander zu einem Gemeingute der Menschheit. Wohl aber bestehen Unterschiede des Sinnes, in dem die Wissenschaft betrieben, und der Vollständigkeit, mit der das gemeinsame Ziel gedacht und nach allen Seiten ins Werk gesetzt wird, ebenso Unterschiede der Lebendigkeit, mit der die ganze Nation die Wissenschaft als ihre Aufgabe anerkennt. Wenn wir mit Stolz von deutscher Wissenschaft reden, so meinen wir nicht sowohl den Glanz ihrer Erfolge, als die Reinheit der Gesinnung, die jede Vermischung mit fremdartigen Interessen verschmäht, und die, getragen von der Willigkeit, das wissenschaftlich Erkannte gelten zu lassen, freimüthig und rücksichtslos der Wahrheit die Ehre gibt; wir denken an den großen Verband unserer Universitäten, die, durch den Wetteifer aller Glieder des deutschen Volkes gegründet, in ihren Einrichtungen dahin zielen, jeder tüchtigen Kraft einen Wirkungskreis zu eröffnen, und die selbst wetteifernd jede im Kleinen ein Bild des Gesammtstrebens der ganzen Nation darstellen; wir rühmen uns, daß zwei Grundsätze an unsern Universitäten reiner und voller als irgendwo sonst verkörpert sind — die Einheit der Wissenschaft, die nur leben kann, wenn alle ihre Glieder in Wechselwirkung stehen, und die Regel, daß die Forschenden lehren und die Lehrenden forschen, durch die allein eine nationale Erziehung zu wissenschaftlichem Sinne möglich ist.

Eine Pflanzstätte deutscher Wissenschaft in diesem Sinne zu sein ist unsere Hochschule unter dem Schutze des hohen Fürstenhauses, dem sie ihre Gründung verdankt, redlich bestrebt gewesen; enger und durch mannichfaltigere Fäden als vielleicht irgend eine andere mit dem Lande verbunden, dem sie angehört, hat sie doch nie ein Sonderleben geführt, sondern ist gebend und nehmend in dem befruchtenden Verkehre des gesammten deutschen Universitätslebens gestanden; durch sie will Württemberg seinen vollen Theil zum Bau der deutschen Wissenschaft beitragen, und die stets wachsende Zahl ihrer Arbeiter soll den guten Namen erhalten, den Württembergs Anstalten immer gehabt haben. Ein dankbares und ehrendes Andenken sei denen bewahrt, die nach treuer Arbeit aus unserer Mitte geschieden sind; ein aufrichtiges Willkommen denen zugerufen, die von nah oder fern kommen, ihre Arbeit mit der unseren zu vereinigen.

Das lebendige Bewußtsein aber, daß jede deutsche Hochschule einem allgemeinen Zwecke dient, und daß jedes Glied des deutschen Volkes eine Pflicht gegen die deutsche Wissenschaft zu erfüllen hat und an ihrer Ehre Antheil nehmen soll, möge uns auch für die Zukunft erfüllen, und eine Mahnung sein zuzusehen, daß Württemberg nicht nachlasse das Seine zu thun und sein Kontingent von Arbeitern auf dem Felde des Wissens zu stellen. Und so wende ich mich an Sie, Commilitonen, an alle, die ein lebendiges Interesse für das Gedeihen der Wissenschaft haben und die Kraft in sich fühlen, an ihrem Weiterbau zu arbeiten — lassen Sie den Gedanken nicht aufkommen, Ihr Pfund zu vergraben, um nachher zu sprechen: Ich weiß, daß du ein harter Mann bist und erntest, das du nicht gesäet hast; verwechseln Sie nicht die ächte Bescheidenheit, welche die eigenen Leistungen an der Höhe des unerreichten Zieles mißt, mit der falschen, die sich ihr Ziel niedrig genug steckt, um auch ohne sonderliche Anstrengung nicht merklich unter demselben zu bleiben; bedenken Sie, daß es auch für die Wissenschaft eine allgemeine Wehrpflicht gibt, und daß ihr Dienst fortwährend die Freiwilligen unter seine Fahnen ruft, um die sich lichtenden Reihen zu ergänzen.

Es ist zugleich der Dienst des Vaterlandes; und an diesen vor allem mahnt uns der Tag, an dem wir das Geburtsfest unseres Königs feiern. Aufs Neue ist auch im letzten Jahre durch reichliche Zeichen königlicher Fürsorge uns der höchste Wille kund geworden, unsere Hochschule zu immer vollerer Thätigkeit auszurüsten; so durchdringe und

vereinige uns alle der Dank für die uns zugewendete Huld, der Wille, die königlichen Gedanken nach Kräften zu verwirklichen, und der Wunsch, daß in langer Zukunft seines edlen Strebens reiche Früchte zu sehen unserem Könige beschieden sei!

Der Kampf gegen den Zweck.

Der zweihundertjährige Todestag Spinoza's, der am 21. Februar 1877 im Haag durch eine Rede Ernst Renans gefeiert wurde, und die Enthüllung seines Denkmals am 14. September 1880 haben auf's Neue die Blicke der weitesten Kreise auf den kühnen und einsamen Denker gezogen, der, in dem ersten Jahrhundert nach seinem Tode verabscheut oder mißachtet, seit der Zeit, da Lessing, Jacobi und Herder das Verständniß für ihn erschloßen, nicht bloß Gegenstand immer erneuten Studiums und immer sorgfältigerer Forschung geworden ist, sondern auch durch seine Gedanken einen tiefgreifenden Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie geübt hat, ja gerade heutzutage als der Vertreter einer weitverbreiteten wissenschaftlichen Richtung wie ein Lebendiger vor uns steht. Denn einer der hervorstechendsten und bezeichnendsten Züge seiner Weltanschauung ist die Läugnung der Gültigkeit des Zweckbegriffes und die Bekämpfung des Rechtes ihn irgendwie in der Wissenschaft zu verwenden; und gerade dieser mit all der Strenge und Rücksichtslosigkeit, die ihn auszeichnet, von ihm vorgetragenen Lehre kommt eine weit allgemeinere Bedeutung

zu, als der bestimmten Formulierung seiner Definitionen der Substanz, der Attribute und der Modi, aus denen er seine Sätze über Gott, den Menschen und des Menschen wahre Freiheit entwickelt. Die einzelnen philosophischen Systeme haben ja außer dem individuellen Gepräge, das ihnen die eigenthümliche Fassung der metaphysischen Grundbegriffe aufdrückt, noch gewisse Gattungscharaktere, die, wie Stilgattungen in der Baukunst, die Anlage des Ganzen bedingen und durch alle einzelnen Glieder hindurchwirken, so daß nach ihnen die Verwandtschaften und die Gegensätze der verschiedenen Weltanschauungen durchgreifend bestimmt sind. Ein solches Gattungsmerkmal ist die Verwerfung des Zweckbegriffs gegenüber dem Begriffe der wirkenden Ursache. Was Spinoza in dieser Hinsicht aufgestellt, ist der classische Ausdruck einer großen Hauptrichtung in der Auffassung der Welt; es ist einer der Gesichtspunkte, die zu verschiedenen Zeiten sowohl in der Philosophie als in den besonderen Wissenschaften immer wiederkehren; und es dient darum vielleicht zur Orientierung in einer Frage, welche fast jede wissenschaftliche Forschung berührt, wenn wir, an Spinoza zunächst anknüpfend, uns über die Bedeutung und das Recht dieser Läugnung der wissenschaftlichen Gültigkeit des Zweckbegriffs Rechenschaft zu geben suchen.

Nachdem Spinoza im ersten Buche seiner Ethik die Lehre entwickelt hat, daß aus Gott als der Einen unendlichen Substanz, deren verschiedene Seinsweisen wir als einzelne Dinge bezeichnen, die gesammte Welt mit strenger

Nothwendigkeit hervorgeht, in allen ihren Theilen durch die Natur des unendlichen Seins unabänderlich bestimmt; nachdem er mit dem Satze abgeschlossen, daß die Dinge auf keine andere Weise hervorgebracht werden konnten, als sie wirklich hervorgebracht worden sind, so wenig als aus der Natur des Dreiecks je etwas anderes folgen kann, als daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind, womit zugleich gesagt ist, daß alles Mögliche wirklich, alles Wirkliche nothwendig ist: wendet er sich im Anhange des ersten Buches gegen die teleologische Auffassung der Welt, gegen den Gedanken, daß Gott in der Hervorbringung derselben durch einen Zweck bestimmt werde, und diesen aus freier Willkür verwirkliche.

Die Vorurtheile, sagt er, welche der Einsicht in die durchgängige Nothwendigkeit des Zusammenhangs der Natur entgegenstehen, wurzeln zuletzt in einem einzigen: in der Meinung nemlich, daß alle natürlichen Dinge um eines Zweckes willen wirken, ja daß Gott selbst alles auf einen bestimmten Zweck hinlenke; denn Gott, sagt man, habe die Welt um des Menschen willen geschaffen, den Menschen aber, damit er Gott verehre.

Dieses Vorurtheil entspringt daraus, daß die Menschen allerdings von Natur den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, und daß sie sich ihres Triebes bewußt sind. Sie handeln also allerdings nach Zwecken; sie wissen das von sich selbst, und erklären sich auch die Handlungen Anderer aus Zwecken; und bei dieser Erklärung beruhigen sie sich, weil sie gar nicht daran denken, nach den Ursachen zu fragen,

von denen sie zum Begehren und Wollen bestimmt werden, vielmehr aus Unkenntniß dieser Ursachen sich für frei halten. Sie finden ferner an sich selbst und in der äußeren Natur Vieles, was ihnen als Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke nützlich ist, die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Thiere zur Nahrung; und da sie wissen, daß sie diese natürlichen Dinge nicht selbst verfertigt haben, und sie doch nur als Mittel für ihren Nutzen betrachten, kommen sie auf den Gedanken, daß ein anderer oder andere da seien, welche über die Natur Macht haben und das alles für sie bereit stellen. Den Gott oder die Götter aber, welche sie die Welt für ihre Zwecke einrichten lassen, stellen sie sich nach ihrem eigenen Bilde vor und schreiben ihnen Motive nach Anleitung ihres eigenen Sinnes zu; deßhalb glauben sie, die Götter thun alles für den Nutzen der Menschen, um diese sich zu verpflichten und ihre Verehrung sich zu sichern; und darum ersinnen sie ihrerseits verschiedene Weisen die Götter zu verehren, damit diese sie besonders bevorzugen und die ganze Natur ihrer blinden Gier und ihrer unersättlichen Habsucht zu Gefallen lenken. Je tiefer dieser Aberglaube einwurzelt, desto mehr treibt er wiederum, alles aus Zweckursachen nach dem Grundsatze zu erklären, daß die Natur nichts umsonst thue. Darum glauben sie jetzt, daß die Uebel, die sie in der Welt finden, daher kommen, daß die Götter ihnen wegen der Beleidigungen zürnen, die sie ihnen angethan, oder wegen der Fehler, die sie sich in der Gottesverehrung haben zu Schulden kommen lassen; und wenn sie sehen, daß

Gutes und Uebles Fromme und Gottlose gleichmäßig trifft, retten sie sich, um nur ihr Vorurtheil nicht aufgeben zu müssen, durch die Auskunft, daß die Rathschlüsse der Götter den Menschen unbegreiflich seien, und verewigen so die Unwissenheit.

Aber diese Zweckursachen, aus denen Alles erklärt wird, sind nichts als menschliche Erdichtungen. Diese Ansicht kehrt die Ordnung der Natur um; sie macht das Letzte, den Erfolg, zum Ersten, und das Erste, die Ursache, zum Letzten; sie hebt die Vollkommenheit Gottes auf, denn indem sie Gott nach einem Zwecke wirken läßt, behauptet sie, daß er etwas begehre, dessen er entbehre, und macht ihn von etwas abhängig, das außer ihm ist.

Läßt sich aber die Lehre von Zwecken, welche die Natur erreichen soll, nicht festhalten, so fallen auch alle die Begriffe, welche den Zweckbegriff voraussetzen, dahin; gut und schlecht, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit drücken nichts aus, was den Dingen an sich zukäme, sondern diese Prädikate wurzeln nur in dem zufälligen Interesse und dem zufälligen Geschmack der Einzelnen; und darum sind darüber soviele Meinungen als Köpfe.

Gegenüber dieser Verwechslung zufälliger Maßstäbe mit wahrer Einsicht hat die Mathematik den richtigen Weg zur Erkenntniß gezeigt; in ihr ist keine Rede von Zwecken, sondern nur von dem, was aus den Eigenschaften der Figuren mit Nothwendigkeit folgt; das ist der richtige Maßstab der Wahrheit, und die einzige wahre Erkenntniß ist

also die Einsicht, daß alles was ist, vermöge seiner Ursachen nothwendig ist.

Das sind die Sätze, durch welche Spinoza den Zweckbegriff beseitigt. Seit Lucrez war mit so rücksichtsloser Schärfe die Verurtheilung aller Teleologie von Keinem mehr ausgesprochen worden. Es entspricht der ganzen Bildungsgeschichte des Philosophen, der zum jüdischen Rabbiner bestimmt gewesen war, daß sein Widerspruch sich hauptsächlich gegen die Teleologie der religiösen Weltauffassung richtet, theils gegen den frommen Volksglauben an eine göttliche Vorsehung, die nach menschlich verständlichen Zwecken die Welt regiere, theils gegen die theologischen Systeme, welche diesem Glauben einen metaphysischen Unterbau gegeben hatten. Die Verwendung des Zweckbegriffs im engeren Gebiete der Naturwissenschaft, insbesondere als eines Erklärungsgrundes für den Bau und die Lebensverrichtungen der organischen Wesen, lag ihm ferner; obgleich aus seinen Grundsätzen die Nothwendigkeit folgt, auch hier nur wirkende Ursachen gelten zu lassen, hat er doch diese Seite der Teleologie nicht ebenso ausdrücklich bekämpft.

Auf diesem Gebiete hatte schon fünfzig Jahre früher Franz Bacon von Verulam Grundsätze der naturwissenschaftlichen Forschung ausgesprochen, welche sich der bis dahin fast ausschließlich herrschenden aristotelischen Philosophie entgegenstellten. Ihre Naturbetrachtung war ja durchaus teleologisch; die wirksame Ursache in allem natürlichen Geschehen, deren Wirkungsweise sich am deutlichsten in den lebendigen Wesen zeigt, ist die Form, das

im Begriffe gedachte einheitliche Wesen der Dinge; diese setzt die Materie in Bewegung und weist dieser Bewegung die bestimmte Richtung und das bestimmte Maß an. Das Werden des ganzen einheitlichen organischen Wesens ist aus der einheitlichen idealen Form zu erklären, die als seine Seele, als innere Bewegungs- und Bildungskraft in den Organismen thätig ist, ihre einzelnen Entwicklungsstufen nach einander hervortreibt und in der Vollendung der reifen, dem Zweck vollkommen entsprechenden Gestalt ihr Ziel erreicht. Jedes einzelne Glied eines Organismus und jede einzelne Verrichtung ist erklärt, wenn sie als Mittel für den Bestand des Ganzen nachgewiesen ist; denn der Zweck bestimmt die Form der einzelnen Theile, die Idee des Ganzen ist früher als die Theile, und zugleich die Kraft, welche sie hervorbringt. Nur wirkt diese Kraft, im Unterschiede von der rein theologischen Auffassung, nicht willkürlich, in den übrigen Naturlauf da oder dort eingreifend, sondern der ganze in sich zusammenhängende Naturlauf ist zuletzt durch einen einheitlichen Zweck bedingt, der sich in regelmäßiger Ordnung verwirklicht.

Gegen diese Anschauung vertritt nun Bacon die scharfe Unterscheidung der wirkenden und der Zweckursachen, der causae efficientes und der causae finales, die für Aristoteles in letzter Instanz zusammengefallen waren. Die Physik ist die Erforschung der wirkenden Ursachen; sie sucht dieselben in den Eigenschaften der Materie, die ideellen Ursachen aber schließt sie von der Betrachtung aus; die rein mechanische Erklärungsweise der Atomisten, die alles aus

der Nothwendigkeit der Materie ableiten, ist hier auf dem rechten Wege und fördert die Wissenschaft mehr als die Erklärung aus Zweckursachen. Die Augenlider mit ihren Wimpern sind nicht erklärt, wenn man sagt, sie dienen zum Schutze der Augen; die Festigkeit der Haut der Thiere nicht durch den Zweck der Abhaltung von Wärme und Kälte, die Knochen nicht damit, daß sie als Säulen und Balken dem Körperbau Festigkeit geben sollen. Man muß sagen, warum gerade an den Augenlidern Haare wachsen, nemlich weil die Feuchtigkeit an den Mündungen, an denen sie austritt, Haare erzeugt; man muß sagen, daß an der Oberfläche des Körpers die Poren durch die Kälte und die Luft geschlossen werden und so das feste Gewebe sich bildet.

Auch wo Bacon der aristotelischen Lehre sich mehr zu nähern scheint, indem er als den Hauptgegenstand der Naturwissenschaft die Formen bezeichnet, meint er unter diesem Worte doch etwas anderes als Aristoteles, und setzt die Form dem Zwecke entgegen, während Aristoteles beides hatte zusammenfallen lassen. Unter ‚Form' versteht er nemlich die allgemeinsten Structurverhältnisse und Bewegungsformen der Materie, welche der bleibende und in allen besonderen Fällen identische Grund bestimmter Classen von Natur-Erscheinungen sind. So ist ihm die Form der Wärme eine expansive Bewegung in den kleinsten Theilchen; das ist der eigentliche Grund, um dessen willen die Dinge warm sind, so verschieden die wirkenden Ursachen — Reibung, Feuer u. s. w. — sein mögen, welche sie warm machen.

Auf der andern Seite ist er weit entfernt, die Be-

trachtung der Natur unter dem Gesichtspunkte des Zwecks ganz zu verwerfen; nur der Vermischung der Zweckursachen mit den Naturursachen will er steuern; aber er erkennt nicht nur an, daß die Erforschung der wirkenden Ursachen der Betrachtung der Natur unter dem Gesichtspunkte des Zwecks nicht widerstreitet, sondern er behauptet im Gegentheil, daß die Erforschung der natürlichen Ursachen erst in der Erkenntniß der Zwecke sich vollende, wie umgekehrt die vollendete Zweckmäßigkeit die uneingeschränkte gesetzmäßige Wirkungsweise der natürlichen Ursachen fordere. Ganz ähnlich, wie später Kant in der Einleitung zur Naturgeschichte des Himmels, führt er aus, daß es ein höherer Erweis der Weisheit der göttlichen Vorsehung sei, wenn die Naturkräfte durch ihr blind gesetzliches Wirken die göttlichen Zwecke erfüllen, als wenn in allen einzelnen Gestaltungen und Bewegungen die Vorsehung durch besondere Acte eingreifen müßte; die Verfolgung der Naturursachen führe aber zuletzt nothwendig auf die Zweckthätigkeit Gottes, da bei einem zufälligen Zusammentreffen der Theile der Materie im Sinne der alten Atomisten stehen zu bleiben unmöglich sei.

So weist er denn die Lehre von den Zweckursachen einem besonderen Theile seiner Metaphysik zu; und das oft angeführte Wort (De Dign. et Augm. Scientiarum III, 5), daß die Erforschung der Zweckursachen unfruchtbar sei, wie eine gottgeweihte Jungfrau, hat einen ganz anderen Sinn als den, in welchem es häufig verstanden wird. Denn es bezieht sich blos darauf, daß von der Erkenntniß der

Zwecke keine practische Anwendung gemacht werden könne; während die Physik die Grundlage der Mechanik, die Metaphysik der Formen die Grundlage der Magie bildet, läßt sich die Kenntniß der Zwecke nicht benützen um nach ihr irgend etwas hervorzubringen; denn alle practische Thätigkeit kann nur darin bestehen, wirkende Ursachen in Bewegung zu setzen. Aber damit ist der rein wissenschaftliche Werth der Teleologie nicht geläugnet; Bacon ist weit entfernt, geistige und ideale Principien aus der Philosophie überhaupt auszuschließen; er ist noch viel zu abhängig von Aristoteles und der scholastischen Philosophie, die er bekämpft, um so durchgreifend wie Spinoza den Zweckbegriff überhaupt für unzuläßig zu erklären.

In unserem Jahrhundert haben die Gedanken Bacons und Spinozas neues Leben gewonnen. Es bedarf nur eines kurzen Hinweises darauf, wie weit aller theologischen Auffassung und insbesondere dem Wunderbegriff gegenüber die Ueberzeugung sich verbreitet hat, daß alle einzelnen Erscheinungen der endlichen Welt auch auf endliche, gesetzmäßig wirkende Ursachen müssen zurückgeführt werden, und daß die göttliche Causalität nicht neben, sondern nur in den Naturgesetzen wirke, daß ferner die Uebertragung der Form menschlichen Wirkens, das erst den Zweck denkt und dann die Mittel sucht, auf die unendliche Ursache vermieden, ihr Wirken als die mit ihrem Wesen unmittelbar gegebene Thätigkeit gefaßt werden müsse. Die eingreifende Kritik, welche Schleiermachers Glaubenslehre der gewöhnlichen Form theologischer Dogmatik entgegensetzte, kommt

in ihren Grundgedanken der Betrachtungsweise Spinozas sehr nahe.

Auf der andern Seite ist auf dem besonderen Gebiete der Naturwissenschaft die Forderung einer durchaus mechanischen Erklärung des Lebens immer stärker betont worden, seit der Begriff der Lebenskraft, in der teleologischen Fassung, die Schellings Schule ihm gegeben hatte, Gegenstand einer lebhaften und erfolgreichen Kritik geworden war. Niemand wird heutzutage Widerspruch erheben, wenn die Durchführung einer rein causalen Betrachtung durch alle Gebiete des Wissens als die erste und vornehmste Forderung wissenschaftlicher Methode hingestellt wird. Das Gegebene erklären, heißt nichts anderes, als die Ursachen aufzeigen, aus welchen es nach allgemeinen und erkennbaren Gesetzen mit Nothwendigkeit geworden ist. Die Mechanik, welche zu sagen vermag, was aus irgend einer Lage und Bewegung bestimmter Massen vermöge der ihnen einwohnenden Kräfte nach unabänderlichen Gesetzen geschehen wird, ist darum zum Muster aller Wissenschaft geworden; auch wo der Versuch nicht gemacht wird, überhaupt alles Geschehen in der Welt auf Bewegung von Massentheilchen zurückzuführen, wird doch der Grundsatz anerkannt, daß die wissenschaftliche Betrachtung und Erforschung jedes Gebietes von Erscheinungen eben darin bestehe, die Wirkungsweise der dabei betheiligten Elemente zu untersuchen, und die Erfolge zu berechnen, die nothwendig eintreten müssen, sobald sie unter bestimmten Bedingungen zu einander ins Verhältniß treten. Das ganze organische Leben erklärt sich

aus den gesetzmäßigen Veränderungen der Zellen, und für diese selbst scheint keine andere Annahme zu bleiben, als daß ihre Bildung und ihre Veränderungen Folgen der in ihnen vereinigten Stoffatome und ihrer Kräfte sind. Wo etwas aus der Nothwendigkeit wirkender Ursachen hervorgeht, ist für den Zweck keine Stelle; nichts geschieht ja darum, damit etwas werde, sondern weil die vorhandenen Ursachen diesen bestimmten Erfolg hervorbringen müssen; es ist eine nebelhafte und im Einzelnen unvollziehbare Vorstellung, daß ein Zweck irgendwo in den Naturlauf eingreife und ihn bestimme.

Ist nun in der That mit diesen allgemein anerkannten Grundsätzen wissenschaftlicher Forschung, die sich leicht auch auf das Gebiet des geistigen und insbesondere des gesellschaftlichen Lebens übertragen lassen, alle und jede Anwendbarkeit des Zweckbegriffs ausgeschlossen? haben diejenigen Recht, welche meinen, man begebe sich aus dem Gebiete der Wissenschaft heraus und verirre sich in eine populäre, der strengen Wissenschaft unwürdige und verkehrte Anschauungsweise, wenn man irgendwo von Zwecken rede, außer natürlich da, wo sie vorgestellte und erstrebte Gedanken einzelner beseelter Wesen sind, die aber ebenso dann aus ihrer Natur und ihrer jeweiligen Lage mit Nothwendigkeit hervorgehen und weiter wirken, also der causalen Betrachtung unterworfen, nur Glieder in der Reihe von Ursachen und Wirkungen sind, welche in der Thätigkeitsweise beseelter Subjecte ablaufen? Ist also alle Teleologie wirklich der Wissenschaft feind? Ehe ein definitives Verdammungsurtheil

gegen eine so alte und so weitverbreitete Auffassung ausgesprochen wird, lohnt es sich vielleicht doch den Streitpunkt genauer zu untersuchen.

Das wissenschaftliche Interesse ist zunächst ganz allgemein das, das Gegebene, unserer Beobachtung Vorliegende zu begreifen, indem wir seinen Grund aufzeigen, um dessen willen es ist und gerade so ist wie wir es finden. Wir begnügen uns nicht damit zu wissen, das es ist, sondern wollen wissen, warum es so ist. Dieses Interesse wird befriedigt, wenn wir die Ursache anzugeben vermögen, durch die es so geworden ist. Es würde hier zu weit führen, die Herkunft dieses Begriffs und den Grund seiner allgemeinen Geltung zu untersuchen; es genügt uns, daß seine Anwendung in der wissenschaftlichen Praxis eine unbestrittene ist, und daß diese Anwendung in den Gebieten, die am vollständigsten ihn durchzuführen vermögen, in einem bestimmten Sinne geschieht. Was vorausgesetzt wird, ist eine Vielheit von Dingen, Substanzen, Atomen etwa, welche eine bestimmte Beschaffenheit haben; diese Beschaffenheit besteht aber eben darin, daß, sobald sie in bestimmte Beziehungen zu einander treten, nach unabänderlichen Gesetzen bestimmte Erfolge eintreten. Wenn zwei Massen im Raume in bestimmter Entfernung von einander sich befinden, bewegen sie sich gegen einander, und zwar ist ihre Bewegung nach bestimmten Gesetzen von ihrer Masse und ihrer Entfernung abhängig; das ist zuletzt Folge der Schwere als der allgemeinen Eigenschaft der Materie. Wenn ein Körper den andern stößt, so erfolgt wieder eine nach Richtung und Geschwindigkeit bestimmte Bewegung, die von der Masse, der Geschwindigkeit, der Elasticität der Körper abhängig ist. Die letzten und eigentlichen Ursachen sind dabei eben die Dinge mit ihren Eigenschaften oder Kräften; in secundärem Sinne wird aber Ursache auch der Zustand genannt, in dem sie sich eben befinden, die Beziehung, in der sie stehen, weil davon abhängt, ob und in welchem Maße ihre Kräfte in lebendige Wirksamkeit treten und einen Erfolg hervorbringen. Indem wir so das einzelne Geschehen aus Ursachen begreifen, sehen wir seine Nothwendigkeit ein, und diese Nothwendigkeit stellt sich uns in Form eines allgemein gültigen alle Wesen gleicher Art zu jeder Zeit beherrschenden Gesetzes dar, aus welchem wir durch logische Schlüsse den einzelnen Fall abzuleiten vermögen; die Nothwendigkeit der Natur ist damit das Gegenbild der logischen Nothwendigkeit, mit der aus den Prämissen der Schlußsatz folgt, und eben darum wird die Natur auf diesem Wege unserem Denken durchsichtig, und wir vermögen auf wenige Principien die unabsehbare Vielheit der Erscheinungen zurückzuführen.

Wo wir nun aber auch in der wirklichen Erforschung der Natur diese Betrachtungsweise anwenden mögen, ist immer unser Ausgangspunkt eine bestimmte Constellation von wirkungsfähigen und wirkenden Dingen. Aus Einem Ding für sich kann keine Veränderung folgen; alle Veränderung beruht darauf, daß mindestens zwei in Beziehung treten; alle Kräfte drücken Wechselbeziehungen verschiedener Substanzen aus, alle Ursachen sind äußere Ursachen.

Darum muß, damit überhaupt eine Wirkung eintreten, eine Mehrheit von Dingen in bestimmten Verhältnissen vorausgesetzt sein: dieß ist ein Thatbestand, der gegeben sein muß, damit die Kräfte wirksam werden können. Das Gesetz sagt: Wenn Kohle und Sauerstoff bei bestimmter Temperatur, unter Abwesenheit anderer Einflüsse sich räumlich berühren, entsteht Kohlensäure; wenn zwei Körper aufeinanderstoßen und einen Theil ihrer Bewegung einbüßen, entsteht eine bestimmte Temperaturerhöhung u. s. w. Wollen wir das Gesetz anwenden, um etwas nach demselben abzuleiten, so müssen wir den Thatbestand vorfinden, und er ist zunächst etwas rein Gegebenes; das Gesetz sagt nicht, daß dieser Thatbestand da sein müsse, sondern bestimmt nur seine nothwendigen Folgen, wenn er da ist. Wir können weiter zurückgehen und fragen, wodurch diese Constellation, von der wir zunächst ausgehen, ihrerseits verursacht war; wir kommen dann auf einen früheren Zustand, auf eine frühere Constellation wirksamer Dinge, aus welchem die spätere mit gleicher Nothwendigkeit hervorgehen mußte. Wir können die gesammte in einem bestimmten Zeitpunkt gegebene Vertheilung der Massen, der verschiedenen wirksamen Stoffe rückwärts in ihre Ursachen verfolgen; wir kommen dann etwa mit Kant und Laplace zu einem ursprünglichen Nebelball, in welchem alle Materie unseres heutigen Sonnensystems in weitem Raume gleichmäßig vertheilt war; aber wieder haben wir diese bestimmte Constellation vieler Elemente als einen gegebenen Ausgangspunkt; von diesem aus muß die ganze Reihe der Veränderungen

erfolgen, die zur Bildung der Sonne und der Planeten, zur Gestaltung der Oberflächen dieser Körper geführt hat. Jener Ausgangspunkt ist aber schließlich nicht weiter abzuleiten; irgendwo müssen wir stehen bleiben, um diese Begriffe von Ursache und Wirkungsgesetz anzuwenden.

Das erkennt auch Spinoza an. Mit der Consequenz, die ihm eigen ist, zeigt er selbst die Lücke, welche sein Versuch, die ganze Welt als nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes darzustellen, nicht wirklich auszufüllen vermag. Denn das Einzelne ist nach ihm auf zweierlei Weise bedingt: einmal durch das Wesen Gottes, durch die allgemeine Natur der Ausdehnung und des Denkens; dadurch hat es bestimmte Eigenschaften, die ein bestimmtes Verhalten nothwendig machen. Aber aus diesen allgemeinen Gründen erklärt sich nicht das Einzelne in seiner concreten Bestimmtheit; aus der allgemeinen Natur der Ausdehnung erklärt sich nicht, daß ein Körper von dieser Größe und Gestalt eben hier ist und in dieser Weise sich bewegt; das Einzelne wird vielmehr von anderem Einzelnen zum Sein und Wirken bestimmt, und dieses wieder von anderem, und sofort ins Unendliche — so daß die causale Betrachtung von dieser Seite sich nicht abzuschließen vermag — und der letzte Grund, warum alles Einzelne gerade so ist, doch unerreichbar bleibt. Denn die Behauptung, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folge, bleibt eine bloße Versicherung, für die ein Nachweis nicht erbracht werden kann.

Wie stellt sich nun zu dieser Erklärung aus Ursachen der Zweckbegriff?

Darüber kann ja gar kein Zweifel sein, daß dieser Begriff aus dem Bewußtsein unseres Wollens und Handelns entsprungen ist. Wir wissen, daß unser bewußtes willkürliches Thun von dem Gedanken eines zukünftigen Zustandes ausgeht. Dieser Gedanke wird Gegenstand unseres Wollens, und unser Wollen bestimmt nun weiter die Thätigkeiten, die auf die Verwirklichung jenes Gedankens gerichtet sind, und die, wo es sich um äußere Veränderungen handelt, in willkürlichen Bewegungen unseres Leibes bestehen. Diese Beziehung auf die künftige Verwirklichung durch unser Thun scheidet die Gedanken, welche wir als Gegenstände unseres Wollens Zwecke nennen, von anderen, die ihnen darin ähnlich sind, daß sie gleichfalls unser Interesse erwecken und einen Reiz auf uns ausüben, an deren Verwirklichung wir aber verzweifeln, von bloßen Wünschen oder unerreichbaren Idealen; dadurch tritt der Zweck aus seiner bloß subjectiven Innerlichkeit heraus, und fordert seinen Correlatbegriff, den des Mittels; dieser drückt die wirkliche Ursache aus, die nach den Gesetzen der Natur den Zweck zu realisieren geeignet ist, und von uns in Bewegung gesetzt werden kann. Ebendamit aber ist der Zweckbegriff, auch wenn wir ihn nicht weiter in seine eigene Entstehung zurückverfolgen, dem Begriff der wirkenden Ursache nicht entgegengesetzt, sondern schließt ihn vielmehr ein; er enthält die künftige Verwirklichung, er kann ja aber nur dadurch verwirklicht werden, daß eine reale Macht vorhanden ist, welche den gegebenen Zustand so verändert, daß das Gewollte daraus hervorgeht, und daß diese reale Macht durch den Zweckgedanken selbst zu ihrer Aeußerung bestimmt werden kann. Der Zweck als bloßer Gedanke, als rein innerliches ideales Bild des Künftigen, wäre vollständig machtlos und unfähig in die Wirklichkeit einzugreifen, wenn nicht die Natur dem Wesen, das ihn denkt und will, zugleich die Möglichkeit verliehen hätte, durch seine Hände die Dinge zu bewegen und so diejenige Combination herzustellen, aus welcher nach allgemeinen Causalgesetzen der Erfolg hervorgeht, der beabsichtigt war. Was den Zweck wirksam macht, ist also zuerst die psychologische Causalität, vermöge der er den Willen zur Bewegung der Glieder bestimmt, zum zweiten die psychophysische Causalität, vermöge der die Glieder dem Willensimpuls gehorchen, endlich die mechanische Causalität, vermöge der die Bewegung der Glieder äußere Dinge bewegt und in die Lage bringt, in der sie weiter wirken. So entsprechen sich die Glieder einer Gedankenkette und die Glieder einer realen Kette von Ursachen und Wirkungen in umgekehrter Folge: im Gedanken ist erst der Zweck da, die Ueberlegung sucht von ihm rückwärtsgehend aus bekannten Naturgesetzen die Mittel, die ihn verwirklichen, findet eine bestimmte Combination von äußeren Dingen, welche durch Bewegungen des Körpers herbeizuführen sind; und nun erfolgen diese Bewegungen, die Dinge fangen an zu wirken und der letzte Erfolg entspricht dem ursprünglich gedachten Zweck. Dabei ist allerdings eines characteristisch: der Zweck, objectiv be-

trachtet also der letzte Erfolg, erscheint für unser Denken als eine Einheit; die verschiedenen Ursachen, die zusammenwirken müssen, und die aufeinander folgenden Bewegungen, die entstehen, sind eine Vielheit, deren räumlicher und zeitlicher Zusammenhang durch die Einheit des Zwecks bestimmt ist.

Wenn wir nun nicht in uns selbst diesen Zusammenhang zwischen dem Denken und Wollen eines Zwecks, der Berechnung der Mittel und den daraus hervorgehenden Handlungen beobachten können, wenn wir vielmehr dem Handeln eines Andern und den Ergebnissen desselben als Beobachter gegenüberstehen, so ist uns unmittelbar nur das äußere Geschehen gegeben; wir sehen etwa einen Menschen, der Holzscheiter zusammenträgt, in dem Ofen schichtet, einen brennenden Span unter sie legt, und den Luftzug herstellt, der das Brennen begünstigt; objectiv betrachtet ist das eine Reihe gesonderter Bewegungen, durch welche eine bestimmte räumliche Combination verschiedener Dinge hergestellt wird, aus der dann das Brennen des Holzes, die Erwärmung des Ofens und durch ihn die Erwärmung des Zimmers hervorgeht; aber wir begreifen die ganze Reihe der Handlungen, und die daraus hervorgehende Combination einer Vielheit von Dingen aus dem, was objectiv betrachtet der Erfolg ist, aus dem Zwecke das Zimmer zu erwärmen; zu diesem gewollten Erfolge combinieren sich alle die verschiedenen Elemente des objectiven Geschehens, und ihr Zusammenhang ist verstanden, wenn wir sie als Mittel zu demselben erkennen.

Sehen wir nun davon ab, daß der Gedanke des Erfolges durch den Willen des Menschen und seine Organisation hindurch die einzelnen Bewegungen wirklich hervorbringt, betrachten wir nur das objective Verhältniß des realisierten Zwecks zu den äußeren Mitteln, die ihn verwirklicht haben, vermöge dessen der Zweck der einheitliche Enderfolg einer Vielheit von Ursachen, diese aber geeignet sind einen Erfolg hervorzubringen: so ergibt sich zunächst die Möglichkeit einer rein formellen Anwendung des Zweckbegriffs, in der nur das Verhältniß des einheitlich gedachten Erfolges zu der Vielheit der Mittel in den Gesichtskreis tritt, und in der die gewöhnliche causale Betrachtung umgekehrt wird, indem sie von einem Erfolg zu den ihn bedingenden Ursachen zurückgeht. Der causalen Betrachtung ist es natürlich, von den einzelnen wirksamen Elementen auszugehen, und zu untersuchen, was sich aus ihren mannichfaltigen Combinationen nach bekannten Naturgesetzen ergeben muß; sie verfährt synthetisch, von den Gründen zu den Folgen vorwärts gehend. Eine andere Betrachtung nimmt den Erfolg zum Ausgangspunkt, und fragt, durch welche Combination von Ursachen er hervorgebracht wurde, oder hervorgebracht werden konnte; der Erfolg erscheint damit als der Zweck, dem die Ursachen als Mittel dienen, diese sind zweckmäßig für die Hervorbringung des Erfolgs. Diese Betrachtungsweise ist analytisch, von dem einheitlichen Resultat zu den Bedingungen desselben rückwärts gehend.

Causale Betrachtung und Zweckbetrachtung so einander

entgegengestellt verhalten sich wie zwei entgegengesetzte Rechnungsarten, etwa wie Multiplication und Division. Wenn im Einmaleins uns gezeigt wird, welche Producte die Multiplication je zweier einfacher Zahlen gibt, so entspricht das der causalen Betrachtung; wird aber gefragt, welche Zahlen mit einander multipliciert werden müssen, um ein bestimmtes Product zu geben, so entspricht das der teleologischen Auffassung. Die Betrachtung der gegebenen Massen und Umlaufszeiten der Planeten ergibt, daß die Störungen sich immer wieder ausgleichen und nur Oscillationen in den Bahnelementen innerhalb gewisser Grenzen hervorbringen, so daß der Erfolg dieser Anordnung die Stabilität des Sonnensystems ist. Wird diese Stabilität zum Ausgangspunkt genommen und gefragt, wie sie möglich ist, so erscheint sie als ein Zweck, der realisiert wird, und es zeigt sich, daß sie nur möglich war, wenn die Umlaufszeiten incommensurabel sind; jene Anordnung erscheint jetzt als das zweckmäßige Mittel, um jene Stabilität zu sichern.

Beiderlei Betrachtungsweisen enthalten auch, an der Forderung absoluter Nothwendigkeit gemessen, ein hypothetisches Element, das selbst zunächst nicht als nothwendig erwiesen wird; die eine sagt: wenn die und die Ursachen gegeben sind, so muß dieser Erfolg eintreten; die andere sagt: wenn dieser Erfolg heraus kommen sollte, so mußten die Ursachen so und so beschaffen sein. Dabei führt die rückwärtsgehende Betrachtung vielleicht auf eine Mehrheit von Combinationen, welche denselben Erfolg hervorbringen

können; gerade wie das Product 36 durch Multiplication entweder von 4 mit 9 oder von 6 mit 6 entstehen konnte.

Es sind dieselben Causalbeziehungen und Wirkungsgesetze, welche die eine und die andere Betrachtungsweise zu Grunde legt; die Auffassung, welche irgend einen Erfolg als Zweck betrachtet, läßt ihn zunächst durch dieselben Ursachen zu Stande kommen, von denen die causale Betrachtung ausgeht. Hätten wir eine durchgängige Einsicht in den Causalzusammenhang der Welt, vermöchten wir alles was ist und geschieht aus seinen Ursachen als nothwendig zu begreifen, so würden sich beide Betrachtungsweisen vollkommen decken; wir würden rückwärts und vorwärts ganz denselben Weg durchlaufen.

Aber diese durchgängige Einsicht steht uns nicht zu Gebot; wir besitzen die Formel nicht, welche uns alle wirksamen Dinge der Welt in ihrem Zusammenhange nach bestimmten Wirkungsgesetzen zeigte; und darum treten jene beiden Betrachtungsweisen zunächst im Einzelnen auseinander.

Wo wir durch lange Reihen von Vorgängen hindurch verfolgen können, wie von einer gegebenen Anordnung wirksamer Elemente aus nach bekannten Naturgesetzen wechselnde Erfolge sich auseinander erzeugen, da wäre es willkürlich, irgend ein Glied in dieser Reihe herauszugreifen und nun als den festen Ausgangspunkt hinzustellen, auf den die vorangehenden Bedingungen bezogen werden. Niemand fällt es ein, etwa Sonnen- und Mondsfinsternisse als Naturzwecke zu betrachten und die Lage der Mondbahn

gegen die Ekliptik für zweckmäßig zur Hervorbringung der Finsternisse zu erklären; die Finsternisse ergeben sich vielmehr einfach als periodisch eintretende vorübergehende Folgen bekannter und constanter Ursachen. Ebensowenig verfallen wir mehr darauf etwa die Flußbeete oder einen Wasserfall unter den Gesichtspunkt des Zwecks zu stellen; wir sehen ein, wie die Natur der Erdoberfläche und die Schwere des Wassers diese Erscheinungen zur nothwendigen Folge haben.

Anders aber steht es, wo uns die Kenntniß der hervorbringenden Ursachen und ihrer Wirkungsgesetze im Stich läßt; wo wir nicht einsehen, wie nach bekannten Naturgesetzen eine bestimmte Anordnung oder Verbindung von Elementen und damit eine gewisse Reihenfolge von Wirkungen zu Stande kommt, und doch ein constanter sichtbarer Erfolg da ist. Hier ist der gegebene Ausgangspunkt der Erfolg, und auf ihn zunächst sind wir genöthigt dasjenige zu beziehen, was ihn hervorbringt, wenn wir überhaupt Zusammenhang finden wollen. In diesem Falle befinden wir uns den Organismen gegenüber. Das Dasein, die Erhaltung und Fortpflanzung der lebenden Wesen ist ein constanter, immer in derselben Weise sich wiederholender Erfolg; aber mit welcher physicalischer oder chemischer Nothwendigkeit die organischen Formen sich bilden und entwickeln, nach welchen allgemeinen Naturgesetzen der verwickelte Apparat einer Pflanze oder eines Thiers sich aufbaut, ist noch nicht erforscht; es ist noch nicht möglich gewesen zu zeigen, wie unter bestimmten Bedingungen Kohlenstoff

und Wasserstoff, Stickstoff und Sauerstoff vermöge ihrer Eigenschaften sich zu einer Zelle zusammenfinden müssen, und nach welchen allgemeinen Gesetzen diese Zellen sich verändern und theilen und zu diesen oder jenen Geweben sich umbilden müssen. Dagegen drängt sich der Betrachtung von selbst das Verhältniß der Glieder eines Organismus untereinander und zu den äußeren Umgebungen auf, vermöge dessen sie geeignet sind durch ihre Wechselwirkung mit der Außenwelt und ihr Zusammenwirken untereinander das organische Individuum in seinem Bestande zu erhalten und den Lebensproceß weiter zu führen; versagen sie den Dienst oder werden sie von außen zerstört, so hört das Leben auf und das Individuum zerfällt.

Darum ist der Weg, den die Untersuchung der Organismen von Anfang an damit gegangen ist, daß sie unter den Gesichtspunkt des Zweckes gestellt wurden, der natürliche gewesen; in die Vielheit der einzelnen Bestandtheile, die von der causalen Betrachtung aus zufällig erscheint, kommt verständlicher Sinn und Zusammenhang, sobald wir sie als Organe, als Werkzeuge, als Mittel zu einer bestimmten Leistung für die Erhaltung des Ganzen betrachten; von diesem Punkte aus erscheint die Form und die Function der einzelnen Theile begründet, und damit ist zunächst der Forderung genügt, von irgend einer Seite aus das „Warum" des Gegebenen einzusehen. Keine Physiologie kann aus den hervorbringenden Ursachen, aus der Mechanik der einzelnen Stoffbestandtheile zeigen, daß das Auge sich rund bilden muß, daß die Hornhaut durchsichtig wird, er-

klären, wie die Krystalllinse sich wölbt, wie es zugeht, daß sie eine Flüssigkeit von anderem Brechungscoefficienten enthält als der Glaskörper und so einen achromatischen Apparat herstellt, nach welchen physicalischen oder chemischen Gesetzen der Sehnerv in der Entfernung des Brennpunkts der Linse in ein Mosaik von Endgebilden sich ausbreitet, die durch Licht chemisch veränderlich sind, woher die Fasern stammen, die die Krümmung der Linse für verschiedene Entfernungen des Objects accommodieren, und warum an der Innenfläche des Auges ein schwarzes Pigment sich ablagert, welches die innere Reflexion verhindert; vom Standpunkte der wirkenden Ursachen können wir aus allgemeinen Gesetzen nicht einsehen, wie diese verschiedenen Bestandtheile einander gegenseitig ihre Form und ihre Lage bestimmen, oder welche gemeinschaftliche Ursache sie gerade so bildet und disponiert; das Licht ferner und das Auge, das sich im Dunkel bildet, sind für die causale Betrachtung unabhängig von einander. Aber diese Menge einzelner Bestandtheile wird verständlich, sobald wir vom Zwecke des Sehens ausgehen; auf diesen erscheint jetzt alles als Mittel bezogen, von diesem Punkt aus ist der Zusammenhang der Form und Beschaffenheit der einzelnen Theile klar; der Bau des ganzen Organs wird einer einheitlichen Auffassung zugänglich, wenn wir ihn nach Analogie eines einem Zwecke dienenden künstlichen Apparats betrachten.

Auch hier schließt die teleologische Betrachtung die causale nicht aus. Schon die Zweckmäßigkeit des Apparats ruht ja eben darauf, daß nach den allgemeinen Gesetzen der Refraction das Bild auf der Netzhaut entstehen muß. Die naturgesetzliche Wirksamkeit der einzelnen Theile bringt den Erfolg hervor, den wir als Zweck betrachten, und nur dann, wenn die Wirkungsweise jedes einzelnen Bestandtheils genau erkannt und ihr Beitrag zum Resultat festgestellt ist, schließt sich die Erkenntniß der Zweckmäßigkeit ab. So ist die teleologische Betrachtung eine Aufforderung, die causalen Beziehungen nach allen Seiten zu verfolgen, durch welche der Zweck verwirklicht wird. Sie hat die Bedeutung eines *heuristischen Princips*, denn die Voraussetzung, daß der Organismus zweckmäßig gebaut sei, nöthigt nach der Wirkungsweise jedes einzelnen Theils zu fragen und die Bedeutung seiner Form, seiner Structur und seiner chemischen Eigenschaften zu erkennen, und führt zugleich zu der Erklärung etwa vorhandener Nebenerfolge, die sich dem Zwecke nicht unterordnen, aber durch die verwendeten Mittel unvermeidlich werden.

Und da weiterhin in der Natur der Punkt nicht auffindbar ist, an dem eine zwecksetzende und durch Zwecke bestimmte Macht ähnlich der des Menschen nachweisbar in den Naturlauf abändernd eingriffe, um jene Bildungen herzustellen, so hindert die teleologische Betrachtung nach keiner Seite hin die natürlichen Ursachen und Bedingungen der Entstehung und Entwicklung der organischen Wesen zu verfolgen; im Gegentheil, je deutlicher die Eigenthümlichkeit der zweckmäßigen Anlage des Organischen erkannt ist, desto stärker fordert sie auf zu fragen, aus welchen Ursachen so verwickelte Combinationen hervorgegangen sein

können; wird damit allerdings von einer Seite die ganze Natur unter den Gesichtspunkt des Zweckes gestellt, sofern sie darauf angelegt erscheint, diese höchsten Formen des Mechanismus hervorzubringen, so wird andrerseits eben damit auch die Erforschung der natürlichen Ursachen auf das Ganze ausgedehnt.

Die allgemeine Bedeutung der von Darwin ausgegangenen Bewegung besteht ja eben darin, daß sie, indem sie die Zweckmäßigkeit der Organismen unbefangen anerkennt, die Aufgabe sich stellt, diese Zweckmäßigkeit aus allgemeinen Gesetzen causal zu erklären und als den streng nothwendigen Erfolg gegebener Ursachen und ihrer Combinationen hinzustellen; sie versucht diese Aufgabe zu lösen, in dem sie das Verhältniß, das durch den Begriff des Zwecks ursprünglich angedeutet ist, umkehrt. Nicht aus einem Zwecke als vorangehender Ursache wird das Dasein zweckmäßiger Bildungen erklärt, sondern die naturnothwendig entstandene thatsächliche Zweckmäßigkeit bildet den Erklärungsgrund für die Existenz der bestehenden Organismen, weil die weniger zweckmäßig organisierten Individuen im Kampf ums Dasein untergehen mußten. So hat Darwin unternommen, die mechanische Betrachtungsweise mit der Anerkennung der Zweckmäßigkeit auszusöhnen.

Sobald man sich dieß vergegenwärtigt, kann man es nur als eine auf Misverstand beruhende Prüderie bezeichnen, wenn es eine Zeit lang Mode war, auch nur die Nennung des Wortes Zweck für wissenschaftlich unanständig zu halten, während in hartem Contraste zu dieser Aechtung jeder Redewendung, die an Teleologie auch nur von Ferne erinnerte,

fort und fort unbeanstandet Physiologie und Pathologie unterschieden wurden. Und doch ist der Gegensatz von Gesundheit und Krankheit ja nur auf dem Boden des Zweckbegriffs erwachsen; schließt man diesen aus, so kann man zwar das, was in der Mehrzahl der Fälle sich findet, als normal, das was nur als Ausnahme vorkommt, als abnorm bezeichnen; aber die so bestimmten Begriffe von normal und abnorm decken sich mit den Begriffen von Gesundheit und Krankheit nicht, sonst müßte derjenige, dem ein der Mehrzahl seiner Mitmenschen schädlicher Exceß keine Nachwehen hinterläßt, zu den Kranken gerechnet werden.

Eben dieser Gesichtspunkt aber, der unabweisbar immer wieder dazu geführt hat, an dem Gedanken des Zwecks die Variationen der Constitution und der Lebensprocesse der Organismen zu messen, deckt uns eine neue Seite des Zweckbegriffs auf, nach welcher er eine höhere Bedeutung, als die bisher betrachtete bloß formelle beansprucht. Nicht bloß der Gedanke, aus der Einheit eines constanten Erfolges in die Vielheit seiner Bedingungen verständlichen Zusammenhang zu bringen, pflegt uns zu leiten, wenn wir den Zweckbegriff verwenden, sondern darum hauptsächlich sind wir geneigt, diesen Gesichtspunkt gelten zu lassen, weil dieser Erfolg uns irgend einen *Werth* zu haben scheint, und darum geeignet ist, uns den Eindruck eines Zieles zu machen, das die Verwirklichung verdient, weil er also seiner Bedeutung und seinem Werthe nach sich ebenso verhält, wie das was wir selbst wünschen und *wollen*. In Beziehung auf uns selbst ist uns der Werth von Leben,

Gesundheit und Wohlsein selbstverständlich, unser unmittelbares Gefühl entscheidet darüber. Nun ist es allerdings eine beschränkte Auffassung, welche Spinoza mit Recht bekämpft, unser Wohlsein und unsern Nutzen zum Maßstab der Zweckmäßigkeit in der Welt zu machen, und den Werth der Dinge nur nach der Hülfeleistung zu bemessen, die sie uns zur Befriedigung unserer gemeinen Bedürfnisse zu gewähren im Stande sind. Aber es gibt auch eine andere weniger egoistische und spießbürgerliche Gedankenrichtung, welche jenem unmittelbaren Gefühle von dem Werthe unseres Wohlseins entspringt; durch eine von keinem praktischen Interesse verunreinigte, sympathische Uebertragung desselben gewinnt das Fortbestehen und Wohlsein des Lebendigen für uns auch da einen Werth, wo unser individueller Nutzen gar nicht in Frage kommt; wir sind durch die Erfüllung der Zwecke, die uns selbst werthvoll sind, überall gemüthlich befriedigt, durch ihre Nichterfüllung verletzt; und wo uns die Natur der Dinge nicht gestatten will, in sie selbst irgend einen Genuß ihres Daseins und ihrer Vollkommenheit zu verlegen, wie bei den Pflanzen, da läßt uns der ästhetische Eindruck, den sie machen, ihnen einen Werth beilegen, der sie berechtigt als Zwecke der Natur zu gelten. Obgleich Verstümmelung, Zerstörung und Tod der organischen Individuen ein ebenso regelmäßig unter wechselnden Bedingungen eintretender Erfolg ist, wie die zeitweilige Erhaltung des Lebens und seine harmonische Entfaltung, denkt doch Niemand daran, den Tod und die Zersetzung als den Zweck zu betrachten, dem das Leben dient, und

zwar nicht bloß darum nicht, weil wir die Nothwendigkeit nicht einsehen, warum zur Herstellung der Verwesungsproducte der ganze Apparat des Lebens aufgeboten werden mußte, sondern vorzugsweise darum nicht, weil unser gemüthliches Interesse und unser ästhetisches Gefühl widerstreitet. Tod und Zerstörung erscheinen uns als ein Schicksal, das mit der Endlichkeit vielleicht unvermeidlich verknüpft ist, aber nichts destoweniger uns wehe thut, als der Schatten, der unsere Freude an der Natur trübt.

Nun läßt sich freilich mit Spinoza sagen, gut und schlecht, vollkommen und unvollkommen, schön und häßlich seien nur subjective Begriffe, und die Maßstäbe, nach denen wir sie unterscheiden, unserer beschränkten Natur entnommen; wir haben kein Recht, etwas darum als von der Weltordnung beabsichtigt zu betrachten, weil es unserem Gemüthe wohlthut und unserem Geschmacke zusagt. Aber wir können aus dieser unserer beschränkten Natur einmal nicht vollständig heraustreten und unsere Menschlichkeit nicht verläugnen; keine umfassende Weltanschauung, auch die Spinoza's selbst nicht, hat es vermeiden können, daß unter der Hand doch jene Unterschiede der Werthschätzung in die vermeintlich ganz kalt intellectuelle und objective Betrachtung der Nothwendigkeit alles Geschehens sich einschleichen. Bei Spinoza ist es besonders auf ethischem Gebiete deutlich, wo er die Menschen und ihr Thun an dem Maßstabe der Vernünftigkeit mißt, der reinen Erkenntniß den Vorzug vor der Imagination gibt, und das wahre Gut des Menschen dem vermeintlichen gegenüberstellt, das Streben nach

jenem als berechtigt und vernünftig, das Streben nach diesem als thöricht hinstellt. In der Naturwissenschaft aber durchbrechen jene ästhetischen Gesichtspunkte überall da die rein mechanische Auffassung, wo von Entwicklung des Niederen zum Höheren, der unvollkommeneren Organisation zur vollkommeneren geredet wird. Auch der strengste Anhänger einer alles aus blind wirkenden Ursachen erklärenden Selectionstheorie vermeidet es doch nicht, eine Stufenreihe der Organisationen anzuerkennen, die nicht bloß eine zeitliche Aufeinanderfolge darstellt, sondern eine vom Niederen zum Höheren aufsteigende Bahn beschreibt, und einen Fortschritt enthält. Damit aber wird anerkannt, was eliminiert werden sollte, die Bedeutung der Vorstellung eines Zwecks, an welchem die verschiedenen Formen gemessen werden. Oder von wo aus soll denn der Gegensatz von vorwärts und rückwärts, von fortschreitender und rückschreitender Umbildung bestimmt werden, als von dem Gedanken eines Ziels aus, das erreicht werden soll, weil es eine werthvollere Form des Daseins ist? Wird dieser Gesichtspunkt wirklich ausgeschlossen, dann ist nicht abzusehen, warum das Säugethier oder der Mensch einen höheren und vornehmeren Rang in der Welt einnehmen soll, als ein Regenwurm oder der frühverstorbene Bathybius Häckelii. Fragen wir aber nach dem Maßstabe, nach welchem die Höhe der Organisation bestimmt wird, so begegnen wir Ausdrücken wie Theilung der Arbeit, Differenziierung der Organe, und ähnlichen, zum deutlichen Zeichen, daß die Herrschaft eines Zwecks über ein immer reicheres Gebiet

von Mitteln doch der leitende Gedanke ist, und sich in all diesen Vergleichungen und Abstufungen zuletzt nur die geheime Freude an dem Verstande in der Natur ausspricht, der in der Weise menschlicher zweckmäßiger und künstlerischer Thätigkeit die blinden Kräfte vieler Elemente zu immer verwickelteren und mannichfaltigeren Leistungen zusammenbindet.

Läßt sich also die teleologische Betrachtung, die in der verschiedenen Werthschätzung der Dinge wurzelt, nicht zum Schweigen bringen, weil bei jeder vergleichenden Uebersicht über die Gesammtheit der Lebensformen unvermerkt ihre Gesichtspunkte sich mit der mechanischen Berechnung der Ursachen und Wirkungen verbinden, so kann es sich im Interesse der Klarheit der Begriffe nur darum handeln, die Gesichtspunkte reinlich und sauber auseinanderzuhalten, die in unserer Weltanschauung zusammenwirken, und eine sorgfältige Grenzbestimmung zwischen mechanischer und ästhetisch-teleologischer Auffassung vorzunehmen.

Das hat, in ähnlichem Sinne wie Bacon, Kant in der Kritik der Urtheilskraft versucht. Beide Auffassungen, die mechanische wie die teleologische, sind nothwendig, weil sie Grundrichtungen unserer geistigen Thätigkeit überhaupt entsprechen und durch aprioriſche Gesetze bestimmt sind; aber beide sind streng von einander zu scheiden. Die rein causale Betrachtung ist die der eigentlichen Wissenschaft; in ihr werden die Erscheinungen nach den a priori feststehenden Grundsätzen der Substantialität und der Causalität in durchgängigen Zusammenhang gebracht, und so erst die

Wahrnehmungen zum Wissen erhoben; der Satz, daß das Quantum der Substanz in der Welt unveränderlich ist, und daß alles, was geschieht, etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folgt, sind die Axiome, denen sich alle Erscheinungen fügen müssen, wenn die Vielheit der Erscheinungen zur Einheit des Bewußtseins zusammenfaßt werden soll, sie sind die Grundpfeiler aller Naturwissenschaft, und diese ist also nothwendig eine mechanische, nicht in dem engeren Sinn, daß sie alles Geschehen auf Bewegung, alle Ursachen auf Bewegungskräfte reduciert, aber wenigstens in dem weiteren, daß alles unter reine Causalgesetze gestellt wird, welche sagen, daß, wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind, bestimmte Veränderungen nach unabänderlichen Gesetzen in der Zeit darauf folgen müssen.

Die Auffassung der Natur unter dem Gesichtspunkte des Zwecks aber befriedigt das gleichfalls unabweisbare Bedürfniß, die Vielheit von Ursachen und Gesetzen, auf welche die mechanische Betrachtung führt, unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen. Die bestimmten Formen der Dinge, die wir in der Erfahrung finden, sind aus mechanischen Gesichtspunkten ebenso wenig als nothwendig nachzuweisen, wie die besonderen Gesetze, welche ihre Veränderungen regeln; wir verlangen aber auch dies zu begreifen, und vermögen dieses Bedürfniß nur so zu befriedigen, daß wir die gegebene Welt unter den Gesichtspunkt des Zwecks stellen, theils so, daß wir aus einem Zweck die Uebereinstimmung des Gegebenen mit den Formen unseres Auffassens und Denkens ableiten, welche eine systematische Ordnung aller einzelnen Erkenntnisse möglich macht, theils so, daß wir die Welt als in sich selbst zweckmäßig betrachten; und der letzte Halt, den in dieser Hinsicht der Zweckbegriff findet, liegt in dem sittlichen Bewußtsein, in der Anerkennung eines unbedingt giltigen Endzwecks für unser Wollen, der uns zu dem Glauben treibt, daß die Natur, in welcher die sittliche Aufgabe realisiert werden soll, von Anfang an auf die Verwirklichung des höchsten Gutes angelegt ist. Jenes führt dazu, die Natur so zu betrachten, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannichfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthielte, dieses führt zu dem Glauben an einen moralischen Welturheber. Aber diese Annahmen sind strenge von der wissenschaftlichen Erkenntniß zu unterscheiden; sie lassen sich nicht beweisen; ihre Bedeutung liegt nur darin, daß sie unser Gemüth durch die Harmonie befriedigen, in welche sie unsere sittlichen Ueberzeugungen mit unserer theoretischen Erkenntniß zu bringen gestatten; denn über die Wirkungsweise jener höchsten Ursache vermögen wir uns keine bestimmte Vorstellung zu machen, da die Analogien des zwecksetzenden menschlichen Thuns unzureichend sind.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir untersuchen wollten, in wiefern von Kants Voraussetzungen aus diese Lösung des Conflicts zwischen Mechanismus und Teleologie consequent ist, oder die Frage zu beantworten uns anschickten, ob nicht die teleologische Auffassung in ihrem ganzen und vollen Sinne zuletzt doch die eigentliche Philosophie Kants, seine positive Weltanschauung, seine innerste

Ueberzeugung war, die heutzutage über der einseitigen Betonung der kritischen Ergebnisse seiner Analyse der Erfahrungserkenntniß in den Hintergrund gestellt und verdeckt zu werden pflegt.

Aber für die gewöhnlichen Voraussetzungen der Wissenschaft, die nicht der Meinung ist, daß ihre Sätze nur Erscheinungen betreffen, denen als Vorstellungen des Subjects dieses selbst Gesetze gibt, vielmehr glaubt, daß sie eine Erkenntniß des wirklichen Seins und der Gesetzmäßigkeit realer Dinge einschließen, ist diese strenge Scheidung Kants, so tief sie gedacht ist und so viel sie zur Klärung beigetragen hat, doch zuletzt ungenügend. Zweck und Ursache rücken vielmehr noch näher zusammen, sobald wir den Begriff der Ursache, wie er der Naturwissenschaft zu Grunde liegt, ganz zu Ende denken, sie sind so unauflöslich verknüpft, daß, wie jede teleologische Betrachtung den Causalzusammenhang voraussetzt, so jede causale Auffassung, selbst wenn sie im engsten Sinne mechanisch wäre, in der teleologischen endigt.

Nach den herrschenden Voraussetzungen der mechanischen Theorie sind die letzten Elemente, die wir als wirksame Ursachen betrachten müssen, kraftbegabte Atome; und ihre Kräfte sind der Art, daß vermöge ihrer jedes Atom zu allen Atomen in der Welt eine gesetzmäßige Beziehung hat. Das Wesen jedes einzelnen wird dadurch ausgedrückt, daß es z. B. gegen alle anderen gravitiert, und seine Bewegung durch seine jeweilige Lage zu allen andern bestimmt ist, daß es ferner zu gewissen Classen von

Atomen diese, zu andern jene besonderen Beziehungen hat, die sich in seinem chemischen Verhalten u. s. w. äußern. Der methodische Gang der Forschung bringt es dabei mit sich, daß wir zuerst die einzelnen Elemente isolieren müssen, um sie einzeln zu verstehen und dann erst zu dem Ganzen überzugehen, das sich aus ihnen bildet; für diese isolierende Betrachtung drückt sich die Natur des einzelnen Atoms nur in hypothetischen Sätzen aus: wenn ein zweites in bestimmter Entfernung ist, erfolgt eine aus ihrer gegenseitigen Anziehung hervorgehende Bewegung, wenn zu einem Sauerstoffatom zwei Wasserstoffatome unter bestimmten Bedingungen treten, vereinigen sie sich zu einer Wassermolekel. Dadurch schon wird aber in den Begriff eines jeden Atoms die Beziehung zu andern Atomen aufgenommen; es ist in der That kein isoliertes, für sich denkbares Element der Welt, wenn es doch nur durch Kräfte bestimmbar ist, die auf andere hinausweisen. Und machen wir uns nun klar, wie wir es denken müssen, sobald wir jenen bloß hypothetischen Standpunkt verlassen, der einstweilen unbestimmt gelassen hat, ob und wie viele andere Atome in der Welt sind, sobald wir es vielmehr in seiner concreten Wirklichkeit nehmen: so folgt aus den Grundlagen der mechanischen Theorie, daß sein Begriff nur durch die thatsächlichen Beziehungen zu allen andern, welche die Welt bilden, vollkommen und erschöpfend bestimmt ist; sein wirkliches Wesen ist durch sein Verhältniß zu allen andern wirklich vorhandenen ausgedrückt, seine jeweilige Bewegung durch das ganze Universum vorgeschrieben; in jedem Augenblick vereinigen

sich in ihm die Folgen, welche aus seinem Zusammensein mit jedem der andern Atome nothwendig hervorgehen, in jedem Augenblick richtet es sich nach der Lage und Entfernung aller übrigen. Es ist also in der That, mit Leibnitz zu reden, sowohl seinem Begriff als seinem augenblicklichen Zustand nach ein Spiegel des Universums, es enthält alle andern in sich, weil es zu allen andern in Wechselbeziehung steht. In Wahrheit ist also das Ganze ebenso die Voraussetzung jedes einzelnen Theils, wie dieser ein constituierendes Element des Ganzen; es ist eine bloße Fiction, wenn wir so reden, als könnten wir die Welt aus isolierten Elementen aufbauen; sie taugen dazu ja nur, wenn sie ihre nothwendige Beziehung zu allen andern schon in sich tragen, und durch diese selbst mit bestimmt sind.

Verfolgen wir aber diese Betrachtung weiter, so führt sie zu der Frage, worin denn dieser durchgängige Zusammenhang zuletzt gegründet sei, und es ist, genauer betrachtet, der ungeheuerlichste Gedanke, der bei der Vielheit dieser Elemente als einer letzten Annahme stehen bleiben und sich beruhigen, und nicht weiter fragen wollte, wie denn dieses wunderbare Zusammentreffen möglich sei, daß jedes einzelne dieser Atome eine Natur habe, welche mit der aller einzelnen andern so vollständig übereinstimmt? Es gibt auf diese Fragen keine andere Antwort, als daß dieser Zusammenhang auf einen einheitlichen Grund zurückweise, aus dem allein begreiflich ist, wie das Wesen eines einzelnen Atoms dadurch bestimmt sein soll, daß es von anderen in gesetzmäßiger Weise abhängt und sich nach ihnen richten

muß. Und wollte man selbst in der Art, wie wir in jener hypothetischen Weise das Atom durch seine Kräfte definieren, noch keinen Grund zur Verwunderung finden, so kann ja doch aus diesem Begriff weder das Dasein der anderen überhaupt abgeleitet werden, noch die bestimmte Stelle, die jedes in der thatsächlichen Welt einnimmt; von jenem Begriffe aus ist es rein zufällig, daß es noch unzählige andere gibt, und daß sie gerade so im Raum vertheilt sind. Alle Beziehung von Verschiedenem muß doch zuletzt in einer Einheit wurzeln, von der sie abhängen, und welche das räumlich Getrennte zusammenbindet. Man redet häufig von Naturnothwendigkeit, von Gesetz, von Wechselwirkung nach bestimmten Gesetzen so, als ob es sich von selbst verstünde, daß die einzelnen Dinge, die wir unterscheiden, sich nach einander richten, und ihr Verhalten von dem Verhalten anderer abhängig machen müßten; aber ein Gesetz kann niemals für sich eine Ursache sein oder eine Macht ausüben, sondern nur Ausdruck der Thätigkeitsweise von Subjecten sein, welche ihre Natur nothwendig macht. Diese Natur aber wäre genauer zugesehen das unbegreiflichste Wunder, wenn wir bei den Begriffen der einzelnen Elemente stehen bleiben wollten, zumal wenn wir sie bloß mechanisch durch Bewegungskräfte bestimmen. Es war ein verständlicher Gedanke, wenn die Philosophie der Alten, welche noch Keplers Speculationen anfangs bestimmte, den Gestirnen Seelen zuschrieb, und diesen eine Kenntniß ihres Abstands von einander und einen Trieb zur Bewegung, vermöge dessen sie ihre Leiber, die Planeten, in bestimmten

Bahnen führten; es ist, so geläufig uns die Vorstellung sein mag, eine viel abenteuerlichere Auffassung, daß die bloße Masse der Sonne der Masse der Erde in jedem Augenblicke befehle, welche Geschwindigkeit und welche Krümmung der Bahn sie einhalten soll, und daß unser Planet sich nicht bloß nach seinem jeweiligen Abstand von der Sonne, sondern zugleich nach seinen Abständen von allen störenden Planeten richte. Die Vorstellung verbirgt ihre Paradoxie nur darum, weil *wir* denkend und rechnend diese Bewegungen verfolgen und als mathematisch genaue Consequenz gewisser Grundsätze darstellen können; aber daß es so ist, wird höchst ungenügend damit erklärt, daß man sagt, es sei nothwendig so, und die Naturgesetze gebieten es. Was sollen Sonne und Erde einander angehen, wenn nicht ein Grund da ist, aus dem diese ihre Beziehung nothwendig ist, eine Macht, welche Sonne und Planeten gleichzeitig bestimmt, ihre Bewegungen nach einander zu richten? Und ebenso unbegreiflich bliebe jede kleinste Wirkung eines Elements auf das andere.

So löst sich also die Vielheit der Ursachen, auf welche die mechanische Betrachtung als ihr Letztes zurückführte, durch den Begriff dieser Ursachen selbst wieder auf in eine Einheit; der einheitliche Grund des Ganzen bestimmt Wesen und Wirkungsweise der Theile, wie diese wiederum das Ganze bilden; der Begriff des Naturzwecks, den Kant formuliert hat, und den er auf die Organismen anwendet, tritt uns damit entgegen: daß die Theile nur durch ihre

Beziehung auf das Ganze möglich sind und daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind.

Aber noch von einer andern Seite treibt die mechanische Betrachtung weiter. Die Unveränderlichkeit der Substanzen und die Unveränderlichkeit der Gesetze ihrer Wechselbeziehungen läßt den letzten Grund alles Geschehens als einen vollkommen zeitlosen, in ewiger Gegenwart das wechselnde Geschehen bestimmenden erscheinen. Aus jeder Bewegung in der Welt folgt allerdings wieder Bewegung, und von dieser Seite liegt die Ursache jedes augenblicklichen Zustandes der Welt in dem vorangehenden Zustand; allein daß jener aus diesem hervorgeht, daß dieser continuierliche Zug von Veränderungen stattfindet, hat seinen Grund immer in denselben, allezeit gegenwärtigen Kräften, die nach unwandelbaren Gesetzen wirken. Jene wechselnden Zustände sind nur die veränderlichen Bedingungen, unter denen die stets gleiche Kraft wirksam ist; die letzte Ursache bleibt ein schlechthin beharrliches, das die ganze Reihe der Veränderungen in der Zeit nach Einem Gesetze bestimmt. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft, dieses große Princip, in dem sich die mechanische Wissenschaft vollendet, hebt den zeitlichen Unterschied von Ursache und Erfolg auf; der ganze Verlauf der Welt kann nun ebenso als Einheit gefaßt werden, wie er in Zeitdifferentiale zerschlagen werden kann, deren jedes die Bedingungen für das folgende enthält; es gibt keinen Gegensatz mehr zwischen einem Anfangszustand, der nur als Ursache, einem Endzustand, der nur als Wirkung betrachtet werden müßte, denn in jedem

Moment ist dasselbe gesetzt, die ganze Welt ist ebenso einheitlicher Erfolg wie einheitliche Ursache, Ein Grund setzt das Ganze zumal, das nur der sondernden Betrachtung im Einzelnen in wirkende Ursachen und ihre Wirkungen sich auflöst.

Sehen wir nun auch davon vollkommen ab, daß Intelligenz und Wille als wirksame Kräfte innerhalb dieser mechanischen Welt sich finden, bleiben wir ganz im Gebiete der mechanischen Wissenschaft, um aus ihr allein abzuleiten was denn in jenem einheitlichen Grunde gesetzt werden muß, auch wenn wir ihn so abstract als möglich fassen, so ist die Voraussetzung aller Wissenschaft ja doch jedenfalls das, daß die Gesammtheit der Beziehungen, die in der Welt sind, erkennbar sei, und vom Denken durchdrungen werden könne; daß die Gesetzmäßigkeit, mit der die einzelnen Veränderungen erfolgen, identisch sei mit der logischen Consequenz, welche sie aus gewissen Obersätzen zu berechnen gestattet. Die höchsten Leistungen mathematischen Scharfsinnes wären machtlos gegenüber der Natur, wenn sie nicht selbst eine verkörperte Mathematik wäre, das wirkliche Geschehen wäre in keine Formel zu fassen, wenn nicht seine Bestandtheile ein System von Gedanken darstellten. Die Voraussetzung aller Forschung, daß Gesetze in der Welt herrschen, sagt nur in andern Worten, daß die Natur Gedanken realisiere, daß Naturnothwendigkeit und logische Nothwendigkeit dasselbe sei. Dann ist aber auch gesagt, daß die wirkliche Welt nicht erklärbar wäre, wenn sie nicht durch Gedanken bestimmt ist. Läßt sich die ganze Welt in

Einer mechanischen Formel darstellen, welche ihren ganzen Verlauf rückwärts und vorwärts enthält, so müßte es doch der ungeheuerlichste Zufall sein, wenn diese durchgängige Congruenz mit unserem Denken nicht in ihrem Grunde selbst gelegen wäre; ist sie aber nur aus Gedanken erklärbar, so muß sie ebenso als Zweck wie als bloße Wirkung einer Ursache gelten; beides fällt auch hier zusammen. In unserem beschränkten menschlichen Thun besteht eine Differenz zwischen Zweck und wirkender Ursache, weil der Zweck des Menschen an gegebene Mittel gebunden ist; im Ganzen fällt beides zusammen, Wirken und Gedanken verwirklichen ist eins und dasselbe.

Wir enthalten uns, die Grundlinien des Begriffes eines einheitlichen Grundes, die sich uns so ergeben, weiter auszufüllen und diese Gedanken auf das eigentlich theologische Gebiet zu verfolgen; denn es könnte ja nicht ohne Erwägungen geschehen, die weit über die Gebiete hinausgreifen, aus denen der Kampf gegen den Zweckbegriff stammt. Nur zwei Punkte mögen noch angedeutet werden, welche zeigen, wie die Bekämpfung des Zweckes den Zweck nicht los wird.

Wann glaubt denn die mechanische Naturwissenschaft sicher zu sein, daß sie ein Causalgesetz vollständig erkannt und sicher bestimmt hat? Nach allgemeiner Uebereinstimmung dann, wenn sie experimentierend die Erscheinung aus den Ursachen, welche sie ihr anweist, wirklich hervorbringen kann. Alle Versicherungen, daß das organische Leben nur aus den physicalischen und chemischen Kräften der Ele-

mentarstoffe, welche den Leib des Organismus bilden, zu erklären sei, werden tauben Ohren predigen, so lange nicht im Laboratorium eine Zelle mit ihrem Kern gemacht und gezeigt wird, daß sie lebt und sich theilt; ist aber das einmal wirklich gelungen, so wird auch jeder Widerspruch verstummen. Was heißt das aber anderes, als daß wir nur dann sicher sind, die Natur erkannt zu haben, wenn wir nun rückwärts sie zwingen können, unsere Gedanken zu verwirklichen? Wir setzen den Erfolg als Zweck unseres Experimentierens; wir ordnen die Mittel zweckmäßig an; trifft unsere Berechnung zu, tritt ein, was wir gedacht, erweist sich unser Gedanke als das, was den Erfolg wirklich hervorzubringen im Stande ist, so ist der Beweis erbracht; der Zweck controliert die Ursache. Darum legt Bacon so großen Werth auf den Nutzen der Wissenschaft; die Werke, die wir hervorbringen, sind die Gewähr der Wahrheit unserer Erkenntniß; erst wenn die Natur unsern vorausgehenden Gedanken gehorcht, wissen wir, daß sie mit ihr übereinstimmen.

Und endlich: Die Auffassung, welche alle und jede Gültigkeit des Zweckbegriffs läugnet, und nur die Betrachtung der wirkenden Ursachen für zuläßig erklärt, hebt sich selbst auf, indem sie den Unterschied von Wahr und Falsch zerstört. Rein nach den wirkenden Ursachen betrachtet ist alles gleich nothwendig, Wahrheit und Lüge, Wissenschaft und Aberglauben, Wahnsinn und gesunder Verstand. Alle Gedanken, mögen sie gedacht sein von wem sie wollen, haben hier dasselbe Recht; auch die teleologische Auffassung wäre nicht da, wenn sie nicht nothwendig wäre, und ist in der Welt kraft des Rechts der Causalität, so gut als die mechanische Wissenschaft. Wer Wahres und Falsches scheidet, mißt das menschliche Denken an einem Zwecke, und erkennt an, daß es dazu da sei, die Wahrheit zu finden. Würde aber die Natur der Dinge ihm das vermöge ihrer Nothwendigkeit versagen, so wäre sein Beginnen wahnwitzig; er muß voraussetzen, daß seine eigene geistige Organisation auf Erkenntniß der Wahrheit angelegt ist, und daß darum auch die Natur der Dinge darauf angelegt ist, erkannt zu werden. Die Lebhaftigkeit also, mit der die Verbannung des Zweckbegriffs verkündigt, und die Betrachtung der wirkenden Ursachen als die allein wissenschaftliche und wahre vertheidigt wird, „spottet ihrer selbst, und weiß nicht wie“.

Ueber die Natur unserer Vorstellungen von räumlichen und zeitlichen Größen.

Wenn ich versuche, durch eine kurze Ausführung die uns geläufigen Vorstellungen räumlicher und zeitlicher Größen zu verdeutlichen, so habe ich nicht die Ergebnisse der wissenschaftlichen Reflexion im Sinne, durch welche diese Vorstellungen zu den Grundbegriffen der Mathematik erhoben worden sind. Ich wünsche vielmehr diese Vorstellungen nur soweit ins Auge zu fassen, als sie einen Bestandtheil unserer gewöhnlichen, vor aller logischen Bearbeitung vorhergehenden Auffassung der Dinge bilden, und immer schon in dem anschaulichen Bilde der Welt enthalten sind, das in Jedem von uns nach allgemeinen psychologischen Gesetzen, die ihm selbst unbewußt bleiben, aus den Functionen seiner Sinne und seines Verstandes entsteht, und das eben darum, weil es auf der Gewohnheit unseres ganzen Lebens ruht, auch von der wissenschaftlichen Erkenntniß niemals vollständig verdrängt werden kann.

Was zunächst den Raum betrifft, so will ich nicht ganz von vorne bei den schwierigen Problemen anfangen, wie wir überhaupt dazu kommen aus unseren Sinnesempfindungen uns die Vorstellungen von räumlichen, nach drei Dimensionen ausgedehnten Gegenständen zu bilden, die in verschiedener Entfernung von uns liegend den Raum um uns her nach allen Seiten erfüllen; ich nehme vielmehr als gegebene Voraussetzung an, daß wir räumliche Gegenstände wahrnehmen, die in bestimmten Richtungen und Entfernungen von uns und von einander sich befinden, und von dort aus ihre Eindrücke auf unsere Sinne machen; ich will nur die Frage näher untersuchen, wie wir denn zu der uns geläufigen Vorstellung von der bestimmten Größe dieser Objecte, der Größe ihrer räumlichen Dimensionen und ihrer Entfernungen gelangen, und welcher Art diese Vorstellung ist.

Es kann kein Zweifel sein, daß für den normalen Menschen die räumliche Welt vorzugsweise durch das Auge vorhanden ist; daß ihre Objecte gesehene Objecte, ihre Größen gesehene Größen sind. Die weit beschränktere Kunde, die uns der Tastsinn für sich gibt, sind wir jetzt wenigstens gewöhnt in das Gesammtbild einzureihen, das wir dem Auge verdanken.

Wir müssen also zuerst uns klar machen, wie sich das Auge in Beziehung auf die Dimensionen der räumlichen Dinge und ihre Größenunterschiede verhält.

Gehen wir der Bequemlichkeit wegen zunächst von der Fiction aus, daß wir nur Ein Auge hätten, wie wir ja in der That uns ohne wissenschaftliche Reflexion kaum bewußt sind, was es für einen Unterschied ausmacht, ob wir mit einem Auge oder mit zweien sehen: so läßt sich unsere

Auffassung der Welt durch das Auge so darstellen, daß wir von einem innerhalb unseres Kopfes liegenden Mittelpunkte aus in den Raum hinaussehen, unsere Gesichtslinien sozusagen von diesem Punkte aus hinaussenden, zunächst nach vorn, soweit der Gesichtskreis des ruhenden Auges reicht, dann aber, vermöge der Beweglichkeit des Auges und des Kopfes, nach allen Seiten, nach oben und unten, nach vorn und hinten. Denken wir jenen Mittelpunkt unserer Gesichtslinien ruhend, Auge und Kopf um denselben beweglich: so läßt sich alles, was wir von einem gegebenen Standpunkt aus übersehen, so darstellen, daß wir unsere Gesichtslinien nach allen Seiten wie die Radien einer nach allen Seiten um diesen Mittelpunkt sich dehnenden Kugel ziehen. Je ein Büschel solcher von jenem Punkt ausgehender divergierender Strahlen trifft einen bestimmten Körper, der, weil er undurchsichtig ist, unser weiteres Hinaussehen in den Raum verhindert — auch der Himmel erscheint uns ja zunächst vermöge seiner Farbe wie ein uns umschließendes Gewölbe —; jener Büschel trifft die uns zugekehrte Seite der Körper, und trifft Flächen, die schräg gegen die Richtung unseres Sehens stehen, schräg, so daß der Büschel, der eine Fläche trifft, in demselben Maße schmäler wird, als dieselbe sich schiefer stellt. Alles was wir von einem gegebenen Standpunkt aus von einem Körper sehen, ist eingeschlossen zwischen den Strahlen, welche seine äußersten Umrisse, Punkt für Punkt, treffen. Darum können wir alles, was wir von irgend einem Orte aus sehen, in seiner unmittelbaren Erscheinung fürs Auge so vorstellen,

als ob wir mit dem Ausgangspunkte unserer Gesichtslinien im Mittelpunkte einer Glaskugel uns befänden und als ob nun mit einemmal alles was wir, sei es vor dem Glas sei es durch das Glas hindurchsehen, auf die Oberfläche des Glases genau in den Umrissen gemalt wäre, in denen die nach den Grenzen der Körper gezogenen Gesichtslinien die Glaskugel schneiden; die Lagerung der Dinge sofern wir sie sehen, die Lagerung der Bilder um uns her würde genau dieselbe sein. Der Horizont einer weiten Aussicht zum Beispiel wird den Aequator einer solchen Kugel vorstellen, deren Pol über unserem Scheitel liegt; jeder einzelne Gegenstand des Horizonts nimmt mit seinem horizontalen Durchmesser einen Theil dieses Kreises ein, und alle zusammen füllen seinen ganzen Umfang aus.

Wenn wir uns nun fragen, wie sich das unmittelbar Gesehene als solches rücksichtlich seiner Größe verhält, in welcher Hinsicht wir es unter sich vergleichen, mit welchem Maße wir es messen können, so ergibt sich von selbst, daß es sich dabei direct nur um Winkelgrößen handeln kann. Das Maß der Größe eines gesehenen Bildes als solchen, in einer bestimmten Dimension, etwa der horizontalen, sind die 360 Winkelgrade, die um den Mittelpunkt in der Horizontal-Ebene herliegen; ein je größerer Theil von 360 Graden der Winkel ist, den die Gesichtslinien nach den Enden des Durchmessers einschließen, desto größer sehen wir das Object; ebenso ist die Gesammtgröße des Bildes, das sich uns als eine Fläche darstellt, und darum auf einer Fläche gezeichnet werden kann, durch einen körper-

lichen Winkel ausgedrückt; die Gesammtgröße der quadratischen Fensterscheibe, die ich vor mir sehe, durch den körperlichen Winkel, der entsteht, wenn vom Ausgangspunkt der Sehlinien nach allen Punkten ihres Umfangs Gerade gezogen werden.

Dem entspricht auch vollständig die Operation, vermittelst der wir die Größe der gesehenen Gegenstände gegen einander abzumessen pflegen; es sind Bewegungen der Augen, durch die wir die Hauptachse des Auges, in der der Fixierpunkt liegt, um bestimmte Winkel hin und her bewegen, und die Beobachtung hat gezeigt, daß dieses Maß, das wir aus dem Bewußtsein der Größe der Drehung unseres Auges von links nach rechts, von oben nach unten gewinnen, ein sichereres ist, als die Vergleichung der Dimensionen bei ruhendem Auge, die überhaupt höchstens bei sehr kleinen Größen angewendet wird. Wir können von den theils variabeln, theils constanten Fehlern, die wir dabei machen, hier absehen; zu den letzteren gehört z. B., daß wir in verticaler Richtung geneigt sind größere Werthe anzunehmen als in horizontaler, und daß wir eine ununterbrochene Strecke kleiner schätzen als eine getheilte von derselben Länge; was hiebei afficiert wird, ist die Schätzung des Winkels, den wir durch die Bewegung der Blicklinie durchmessen haben. Diese Fehler sind immerhin, wenn keine sonstigen Störungen eintreten, so unbedeutend, daß wir, um unsere Betrachtung nicht zu verwickeln, davon absehen, und annehmen können, unsere Größenschätzung entspreche in der That den Winkeln, welche die von den Gegenständen

ausgehenden, von allen Seiten auf uns eindringenden Lichtstrahlen mit einander an unserem Auge machen.

Es ist nur ein anderer Ausdruck für dieselben Verhältnisse, wenn wir sagen, die unmittelbar gesehene Größe sei immer die *scheinbare* Größe, in dem Sinne wie die Astronomie von der scheinbaren Größe der Sonne und des Mondes u. s. w. spricht, und sie dahin angibt, daß die Gesichtslinien, die nach den Endpunkten eines Durchmessers des Mondes oder der Sonne gezogen werden, etwa 31 Winkelminuten mit einander machen, oder, was dasselbe heißt, etwa der siebenhundertste Theil des ganzen Umkreises seien, auf dem dieser Durchmesser liegt, daß wir also die aufgehende Sonne siebenhundertmal auf dem Horizont herumlegen könnten.

Für die gesehene Größe der Gegenstände haben wir demnach an der ein für allemal gegebenen unveränderlichen Größe des Winkelraums um einen Punkt her ein vollkommen sicheres und bestimmtes Maß, und können in Theilen dieses Maßes jede gesehene Größe ausdrücken.

Nun ist es uns aber bei der Betrachtung der räumlichen Verhältnisse der Außenwelt nicht um diese scheinbare Größe zu thun: die Verhältnisse der scheinbaren Größe sind rein zufällig; sie wechseln mit unserem Standpunkte; mit jeder Bewegung, die wir machen, vergrößert sich, was uns näher rückt, was sich entfernt, verkleinert sich; dasselbe Ding kann alle scheinbaren Größen von der Ausfüllung unseres ganzen Sehfelds bis zum Verschwinden durchmachen. Es ist uns auch nicht blos um die zufälligen Ansichten der

Dinge zu thun, wie sie sich in dem flächenhaften Bilde darstellen, das unser Auge allein uns liefern kann, sondern um die Erkenntniß ihrer wahren körperlichen Gestalt; und die Dimensionen dieser Gestalt spiegeln sich ja sehr ungleich in der scheinbaren Größe, welche die einzelnen Theile des flächenhaften Bildes haben. Die Längenfront eines Hauses, dessen schmale Seite uns zugekehrt ist, erscheint schmäler als diese, und schrumpft gar zur Linie zusammen, wenn wir gerade in der Flucht derselben stehen; die scheinbare Breite einer geraden Straße, auf der wir gehen, ist größer als ihre scheinbare Länge. Die Bewegung zwischen den Gegenständen, welche wir sehen, und die Möglichkeit sie von verschiedenen Seiten zu betrachten, hat uns längst die Täuschungen erkennen lassen, welche die perspectivische Verkleinerung und Verkürzung mit sich bringt, und die dadurch gewonnenen Erfahrungen leiten uns an, die scheinbare Größe zur Erkenntniß der wahren Größe und Gestalt der Dinge zu verwerthen; und diese Zurückführung gelingt um so vollständiger, je mehr wir Gelegenheit haben, die Dinge in verschiedenen Entfernungen und von allen Seiten zu betrachten. Wo das nicht der Fall ist, da täuschen wir uns sogar in unserer nächsten Umgebung, weil wir die Reduction nicht vollständig vornehmen; der Fuß unserer Zimmerwand [1]), und ebenso die Länge unseres eigenen Beines vom Knie an abwärts wird regelmäßig unterschätzt, weil wir beides immer nur verkürzt zu sehen gewöhnt sind; und eben daher kommt es wohl auch, daß wir die Größe der Kinder zu gering anzunehmen geneigt sind. Wer aufgefordert würde,

sich ein Kind auszusuchen, das halb so groß ist als er, würde schwerlich auf eines von zwei Jahren und darunter verfallen.

Aber wo wir nun diesen Täuschungen nicht ausgesetzt sind — was nennen wir denn eigentlich die *wahre Größe* der Dinge gegenüber der blos scheinbaren, die sich unserem Auge unmittelbar darbietet? Kurzes Nachdenken belehrt uns, daß der Begriff der Größe überhaupt nur ein relativer ist, daß wir ursprünglich nur von größer, kleiner, gleichgroß, aber nicht von groß schlechtweg reden können, und daß alle unsere Größenschätzung einen Maßstab voraussetzt, mit dem wir die Dimensionen der wahrgenommenen Objecte vergleichen; daß zu einem solchen Maßstab ferner für unsere gewöhnliche Größenschätzung nur ein solcher taugt, der sich nicht blos an sich gleich bleibt, sondern uns auch fortwährend gegenwärtig ist, damit seine Vorstellung eine uns geläufige und zur Vergleichung immer bereit stehende sei.

In der That sind ja die Maßstäbe ursprünglich überall von unserem eigenen Leibe genommen, der jedenfalls die Bedingung erfüllt, uns immer gegenwärtig und unserer Vorstellung geläufig zu sein; die Daumenbreite, die Länge des mittleren Fingerglieds, die Spanne, die Länge des Armes vom Ellenbogen an, der Fuß, der Schritt, sind allerorten die ursprünglichen Längenmaße, mit denen wir die Größe der Dinge vergleichen; und was wir jetzt ihre *wahre Größe* nennen, ist zunächst das Verhältniß ihrer Größe zu der Größe dieser Maßstäbe.

Allein genauer zugesehen kommen wir damit doch noch nicht aus der scheinbaren Größe heraus. Das Maß, mit dem wir Gesehenes messen, muß ein gesehenes Maß, seine Größe eine gesehene Größe sein; alle gesehene Größe aber ist nur scheinbare Größe; auch die Größe unserer Hand ist eine scheinbare, und diese scheinbare Größe wechselt mit der Entfernung, in der sich unsere Hand von unserem Auge befindet; nur daraus, daß sie immer wieder dieselbe Größe zeigt, wenn sie in dieselbe Entfernung zurückkehrt, gewinnen wir die Ueberzeugung, daß sie an sich ihre Größe nicht ändert; daß sie aber in dieselbe Entfernung zurückkehrt, wissen wir ursprünglich nicht allein durch das Auge, sondern auch durch die Empfindungen, welche die Bewegung unserer Glieder begleiten.

Trotz dieser veränderlichen scheinbaren Größe kann aber unsere Hand doch ein brauchbares Maß bleiben, nachdem wir uns von der Constanz ihrer wahren Größe überzeugt haben, wenn wir nur damit Objecte vergleichen, die jedesmal in derselben Entfernung von uns sind; denn dann werden sie, wenn sie sich nähern, in demselben Maße wachsen, wenn sie sich entfernen, in demselben Maße schwinden. Daß aber unsere Hand und der damit gemessene Gegenstand wirklich in derselben Entfernung sind, davon überzeugt uns ursprünglich nicht das Auge, sondern der Tastsinn durch die Empfindung, welche die Berührung gibt; und so beruht alles Messen ursprünglich auf dem Anlegen des Maßstabes; daß wir aber anlegen, empfindet die Hand, und nicht das Auge. Nur durch die Cooperation

dieser beiden Sinne wird also ursprünglich die sichere Grundlage für die Erkenntniß gewonnen, daß zwei Objecte in derselben Entfernung von uns sich befinden; für das Auge sagt jetzt aber unser Messen, daß die scheinbare Größe des gemessenen Dings der scheinbaren Größe des Maßes in derselben Entfernung gleich sei oder in bestimmtem Verhältnisse zu ihr stehe; oder sagt, wie groß die scheinbare Größe sein wird, wenn der Gegenstand sich in einer gewohnten Entfernung befindet, die für kleinere Gegenstände die Weite des deutlichen Sehens ist.

Kennen wir aber erst von den einfachsten Fällen aus die Beziehung zwischen der scheinbaren Größe und der Entfernung, so dehnen wir unsere Größenvergleichung auch ohne wirkliches Messen auf Gegenstände aus, die sich in weit verschiedener Entfernung von uns befinden. Wir bilden uns Vorstellungen über die wahre Größe eines Gegenstands, wenn wir seine Entfernung kennen, oder genauer, wir bestimmen daraus die scheinbare Größe die er für das Auge haben würde, wenn er in einer uns gewohnten und bekannten Entfernung wäre; und ebenso schätzen wir aus der scheinbaren Größe eines Objects, dessen erscheinende Größe wir in gewohnter Entfernung kennen, seinen Abstand von uns.

Wir sind so geübt, diese einander gegenseitig unterstützenden und controlierenden Operationen innerhalb des Bildes, das die Welt um uns her dem Auge darbietet, unablässig vorzunehmen, daß uns meist nur das Resultat derselben, nicht die Operation selbst zum Bewußtsein kommt.

Wenn wir einen Bekannten von Ferne sehen, so urtheilen wir nicht mit Bewußtsein, daß sein Bild hundertmal kleiner ist, als wenn er vor uns stünde, sondern wir interpretieren sofort die Kleinheit der Bilder aus der Entfernung, wir glauben ihn in seiner wahren Größe, zugleich aber die Entfernung selbst zu sehen, die wir doch nur aus der perspectivischen Verkleinerung aller Gegenstände erschließen. Wer zum erstenmal durch ein Fernrohr sieht, hat nicht den Eindruck, daß es vergrößere, sondern daß es die Gegenstände nähere oder „herziehe"; er ist so gewöhnt, die Vergrößerung des scheinbaren Durchmessers auf eine Verminderung der Entfernung zu deuten, daß ihm die unmittelbare Wirkung des Fernrohrs vollständig oder wenigstens zum größten Theile entgeht.

Durch ähnliche Analogieschlüsse corrigieren wir fortwährend die scheinbaren Verkürzungen seitwärts gesehener Flächen, und deuten sie auf die Ausdehnung, welche wir wahrnehmen würden, wenn sie in gleicher Entfernung von vorn gesehen würden, sobald wir aus irgend welchen Anhaltspunkten erschließen können, daß sie schräg gegen unsere Gesichtslinie stehen.

Wie zwingend diese Gewohnheit ist, die Dinge nicht in den Verhältnissen aufzufassen in denen sie wirklich unserem Auge erscheinen, sondern uns daraus Vorstellungen über ihre wahre Größe und Gestalt zu bilden, zeigt sich in nichts deutlicher, als in den Fehlern, die fast unabwendbar Anfangs von denjenigen begangen werden, die nach der Natur zeichnen wollen. Es ist Tausend gegen Eins zu wetten, daß ein solcher, auch wenn er ganz gutes Augenmaß hat, die schräg gesehene Seite eines Hauses zu breit, die schräg gesehene Mündung einer cylindrischen Röhre zu kreisähnlich, den Deckel einer Kiste die vor ihm steht, als ein Parallelogramm zeichnet, weil er sich von der Vorstellung nicht los machen kann, welche Dimensionen und Formen diese Objecte in Wirklichkeit haben, und diese Vorstellung in seine Zeichnung hineinträgt; und auch auf guten Landschaftsbildern findet man nur allzuhäufig, daß ein entferntes Gebirge, welches den Horizont begrenzt, unverhältnißmäßig hoch und groß gerathen ist; die Kenntniß seiner wirklichen Höhe hindert den Zeichner, die perspectivische Verkleinerung in ihrem ganzen Betrag eintreten zu lassen — von den zum Theil Entsetzen erregenden Größen, welche der Mond auf Bildern anzunehmen pflegt, ganz zu schweigen.

So schwierig es ist, von all diesen Fehlern sich frei zu halten, und alle Schlüsse zu vergessen, um nur an das wirklich gesehene Bild sich zu halten, so sicher und fein entwickelt ist doch unter gewohnten Verhältnissen unser Unterscheidungsvermögen für die Zunahme, welche mit wachsender Annäherung die Bilder zeigen müssen; es ist fast als ob wir unserer Schätzung der Entfernung wirklich das mathematische Gesetz zu Grunde legten [2]), nach welchem mit der Annäherung an uns die Winkel wachsen, welche die scheinbare Größe eines Objects ausdrücken. Dieses Wachsthum ist ja bei gleicher Geschwindigkeit der Annäherung ein viel langsameres in größerer Entfernung als in kleinerer; wer aus einer Entfernung

von hundert Fuß auf uns zukommt, muß fünfzig Fuß zurücklegen, bis er uns doppelt so groß erscheint, von jetzt an aber nur etwa fünfundzwanzig, um seine scheinbare Größe noch einmal zu verdoppeln; eine Locomotive, deren Vorüberfahren wir am Wegübergang erwarten, schwillt erst auf der letzten Strecke in wenig Augenblicken zu ihrer vollen Größe auf. Betrachten wir die Fensterreihe der schräg zu uns stehenden Front eines Hauses aus der Nähe, so hat das erste Fenster vielleicht die doppelte scheinbare Höhe des letzten; entfernen wir uns unter demselben Winkel, so wird die Differenz des ersten und letzten immer kleiner, je weiter wir zurücktreten. Damit haben wir auch ohne andere Anhaltspunkte, wenn wir nur die Gleichheit der Fenster und ihre Entfernung voneinander voraussetzen können, ein Mittel die Entfernung des Ganzen zu schätzen; und umgekehrt, wenn uns die Entfernung eines Punktes in einer solchen Reihe bekannt ist, bestimmen wir danach die Entfernung der übrigen Glieder der Reihe von einander.

Aus dieser Sicherheit, mit der wir nach Regeln, die uns nicht zum Bewußtsein kommen, die Unterschiede in der Zunahme der Bildgrößen je nach der Entfernung derselben zu beurtheilen wissen, erklärt sich der befremdende Eindruck, den uns zuweilen ein Fernglas hervorbringt. Sehen wir etwa von einer Parterreloge mit bloßen Augen über die Köpfe weg bis zum Orchester, so ist Alles in Ordnung; die Abnahme der Kopfgrößen von Sitzreihe zu Sitzreihe entspricht ihren wirklichen Entfernungen, sie ist in der Nähe rasch, weiter nach vorn langsamer; jeder scheinbaren Kopfgröße entspricht zugleich der Betrag, um den die Größe der folgenden Reihe abnimmt. Nehmen wir nun aber das Opernglas vor's Auge, um die vorderen Reihen zu mustern, so bietet sich ein sonderbarer Anblick; die Köpfe sind von vorn nach hinten aufeinandergerückt, die Abstände der Reihen so vermindert, daß wir nicht begreifen, wie die Leute sitzen können; es scheint als wären sie ineinandergeschoben und hätten ihre körperliche Undurchdringlichkeit aufgegeben. Denn so große Köpfe, wie sie uns das Glas zeigt, könnten nur in geringer Entfernung von uns sein; dann aber müßte die nächste Reihe eine viel stärkere Verkleinerung zeigen, als sie das Glas uns darstellt; und so deuten wir unwillkürlich die Verhältnisse der Bilder, die wir sehen, auf einen weit geringeren Unterschied in ihrer Entfernung von uns, und sie erscheinen von hinten nach vorn zusammengeschoben. Derselbe Erfolg tritt ein, wenn wir an der Front eines in mäßiger Entfernung stehenden Hauses durch ein Fernrohr hinabsehen; die Zeichnung wird vollkommen falsch, die Länge der Front schrumpft um so stärker zusammen, je stärker die Vergrößerung, aus den breiten Fenstern werden enge Spalten, aus den Gesimsen davor schmale Steine, die aus der verkürzten Fläche vorspringen. Wiederum hat das Fernrohr die scheinbare Größe des Bildes gesteigert, aber die Verhältnisse seiner Theile nicht zugleich geändert; wir wissen aber, daß wenn wir das Haus so groß sehen würden, als es das Fernrohr zeigt, dann die scheinbaren Höhen der Fenster weit rascher abnehmen müßten, wenn sie in der gewohnten Breite und dem gewohnten Abstand

von einander stehen; die perspectivische Verkürzung der entfernteren Linien entspricht nicht mehr der scheinbaren Größe des Bildes.

Bei dem Sehen mit unbewaffnetem Auge, in gewohnter Umgebung, haben wir nun stets Anhaltspunkte genug, um aus der scheinbaren Größe von Gegenständen, deren Dimensionen uns annähernd bekannt sind, wie die der Menschen, Bäume, Wohnhäuser u. s. f., die Entfernung, und wiederum aus der so erschlossenen Entfernung die wahre Größe der übrigen Gegenstände mit ziemlicher Sicherheit zu schätzen. Wo uns aber diese Hilfsmittel verlassen, oder wenigstens unzureichend sind; wo wir in fremder, von unserer Heimath verschiedener Umgebung uns befinden, und nun, auf das Auge allein angewiesen, unsere Vorstellung von den Größen und Entfernungen uns bilden sollen, da stehen wir vor der Aufgabe, aus der Einen gegebenen scheinbaren Größe zwei Unbekannte zu bestimmen, und wir sind unsicher, wieviel von der scheinbaren Größe wir auf Rechnung der Entfernung, wieviel wir auf Rechnung der wahren Größe schreiben sollen. Wer zum erstenmal in den Hochalpen wandert, wird fast unfehlbar in die Täuschung gerathen, die Entfernungen zu klein, die Wege zu kurz, die Zeit, die zu Ersteigung einer Höhe nöthig ist, zu nieder zu schätzen; die Maßstäbe, die er aus der Ebene oder dem Hügellande mitbringt, und die anzuwenden ihn eine lange Gewohnheit unwillkürlich zwingt, verbieten ihm, einen Berg, der ihm unter so großem Winkel erscheint, anderswohin als in die größte Nähe zu verlegen, welche

ihm die übrigen Anhaltspunkte gestatten; wollte er ihn in größere Entfernung versetzen, so müßte er ihm Dimensionen beilegen, welche weit über sein bisher gewohntes Maß hinausgehen. Erst durch dasselbe Mittel, durch das er ursprünglich schon als Kind größere Entfernungen kennen und würdigen gelernt hat, durch die Arbeit seiner Muskeln und seiner Lungen und die Erfahrung der Zeit, während der er sie aufwenden muß, überwindet er die früheren Gewohnheiten und gewinnt den neuen Maßstab den er anlegen soll; mit der Kenntniß der wirklichen Entfernungen, die er so erwirbt, wachsen ihm erst die Berge, die er sieht, in's Riesenhafte, weil er lernt, sie in die richtigen Entfernungen zu verlegen. Aehnlich geht es dem Binnenländer, der ans Meer kommt; auf der weiten Fläche findet er wenige Gegenstände, die ihm überhaupt eine Schätzung gestatten, und die wenigen, die er findet, sind ihm ihrer Größe nach nicht vertraut; er hat sich nicht einprägen können, welches Bild ein Schiff in der Entfernung einer Seemeile darbietet, und jedenfalls verläßt ihn jenes Hilfsmittel, das in den Reihen von Gegenständen liegt, deren langsamere oder schnellere Abnahme ihn die größere oder kleinere Entfernung zu beurtheilen anleitet.

Den Himmelskörpern gegenüber aber fehlt uns alle und jede Anknüpfung, um ihre Entfernung und damit ihre wahre Größe, sowie jede Anknüpfung um ihre wirkliche Gestalt zu erschließen. In letzterer Hinsicht bieten Sonne und Vollmond sich dem Auge zunächst als Scheiben dar, die Phase des Mondes zwischen Neumond und den Vierteln erscheint

als Sichel; da unsere Wahrnehmungen uns keinen Anlaß geben, die dritte Dimension zu erschließen, so bleiben wir bei dem flächenhaften Bilde, geradeso wie ein entferntes Gebirge uns als eine bloße Wand erscheint.

Die Entfernung aber zu schätzen gibt uns der leere Weltraum keine Mittel an die Hand; und das Wenige, was wir von der irdischen Umgebung verwenden können, ist nur geeignet uns irre zu leiten. Denn hier sind wir wohl in horizontaler Richtung gewöhnt größere Entfernungen anzunehmen; theils kennen wir aus Erfahrung die wirkliche Entfernung der Gegenstände, die unsern Horizont begrenzen, theils gibt uns die allmähliche perspectivische Verkleinerung derselben ein Maß für ihren Abstand; wir sind gewöhnt, daß selbst größere Objecte, wenn sie sich dem Horizonte zu bewegen, verschwinden. Aber in der Richtung nach oben haben wir keine Gelegenheit eine größere Entfernung zu bestimmen; der Hahn auf dem Kirchthurm oder ein Raubvogel der über unserem Haupte kreist, sind die einzigen Gegenstände, an denen wir ein Maß für verticale Entfernungen haben; und auch von den Vögeln die über uns fliegen, wissen wir, daß sie, wenn sie sich dem Horizonte nähern, rasch sich verkleinern und verschwinden. Und nun übertragen wir diese Gewohnheiten auf Sonne, Mond und Sterne; die untergehende Sonne, den aufgehenden Mond müssen wir wohl in die Entfernung der Berge oder Wälder verlegen, hinter denen sie emporsteigen oder versinken; aber wenn sie im Meridian stehen, nöthigt uns nichts sie in größere Entfernung zu verlegen als etwa den

Raubvogel oder die Wolken die über uns wegziehen. Und so wundern wir uns, wie groß noch das scheinbare Bild in der Entfernung des Horizonts erscheint, die uns als die größte gilt, wir wundern uns, daß vom Meridian nach dem Horizont keine Abnahme der scheinbaren Größe stattfindet, und deuten das darauf, daß die wahren Dimensionen, die immer unsere Vorstellung beherrschen, am Horizonte größer sind als im Meridian; ohne uns deutlich zu machen, daß wir sie jetzt nur in größere Entfernung verlegen, glauben wir sie größer zu sehen, obgleich ja der Gesichtswinkel, unter dem sie erscheinen, derselbe bleibt, ja ihr verticaler Durchmesser am Horizont durch die Refraction sogar verkleinert wird. Dasselbe findet bei den Sternbildern statt; wenn im Winter die glänzenden Sterne des Orion eben über den Horizont sich erhoben haben, so scheint uns das ganze Sternbild einen viel größeren Raum einzunehmen, als einige Stunden später, wenn es höher am Himmel steht. Denn ihre Bahnen betrachten wir nicht als Bögen von Kreisen, deren Mittelpunkte wir nahe stehen, sondern als viel flachere Bögen; das ganze Himmelsgewölbe sehen wir nicht als eine Halbkugel, sondern etwa wie ein Uhrglas, das nur gegen die Ränder stärker sich wölbt. Kein Beispiel zeigt so deutlich wie diese ganz allgemeine Täuschung, deren unmittelbarem Eindruck auch derjenige sich nicht entziehen kann, der ihre Gründe kennt, wie vollständig die Vorstellungen, die wir uns über die Größe der Objecte bilden, von erworbenen Gewohnheiten beherrscht sind, und wie sich fortwährend die erschlossene

als Sichel; da unsere Wahrnehmungen uns keinen Anlaß geben, die dritte Dimension zu erschließen, so bleiben wir bei dem flächenhaften Bilde, geradeso wie ein entferntes Gebirge uns als eine bloße Wand erscheint.

Die Entfernung aber zu schätzen gibt uns der leere Weltraum keine Mittel an die Hand; und das Wenige, was wir von der irdischen Umgebung verwenden können, ist nur geeignet uns irre zu leiten. Denn hier sind wir wohl in horizontaler Richtung gewöhnt größere Entfernungen anzunehmen; theils kennen wir aus Erfahrung die wirkliche Entfernung der Gegenstände, die unsern Horizont begrenzen, theils gibt uns die allmähliche perspectivische Verkleinerung derselben ein Maß für ihren Abstand; wir sind gewöhnt, daß selbst größere Objecte, wenn sie sich dem Horizonte zu bewegen, verschwinden. Aber in der Richtung nach oben haben wir keine Gelegenheit eine größere Entfernung zu bestimmen; der Hahn auf dem Kirchthurm oder ein Raubvogel der über unserem Haupte kreist, sind die einzigen Gegenstände, an denen wir ein Maß für verticale Entfernungen haben; und auch von den Vögeln die über uns fliegen, wissen wir, daß sie, wenn sie sich dem Horizonte nähern, rasch sich verkleinern und verschwinden. Und nun übertragen wir diese Gewohnheiten auf Sonne, Mond und Sterne; die untergehende Sonne, den aufgehenden Mond müssen wir wohl in die Entfernung der Berge oder Wälder verlegen, hinter denen sie emporsteigen oder versinken; aber wenn sie im Meridian stehen, nöthigt uns nichts sie in größere Entfernung zu verlegen als etwa den

Raubvogel oder die Wolken die über uns wegziehen. Und so wundern wir uns, wie groß noch das scheinbare Bild in der Entfernung des Horizonts erscheint, die uns als die größte gilt, wir wundern uns, daß vom Meridian nach dem Horizont keine Abnahme der scheinbaren Größe stattfindet, und deuten das darauf, daß die wahren Dimensionen, die immer unsere Vorstellung beherrschen, am Horizonte größer sind als im Meridian; ohne uns deutlich zu machen, daß wir sie jetzt nur in größere Entfernung verlegen, glauben wir sie größer zu sehen, obgleich ja der Gesichtswinkel, unter dem sie erscheinen, derselbe bleibt, ja ihr verticaler Durchmesser am Horizont durch die Refraction sogar verkleinert wird. Dasselbe findet bei den Sternbildern statt; wenn im Winter die glänzenden Sterne des Orion eben über den Horizont sich erhoben haben, so scheint uns das ganze Sternbild einen viel größeren Raum einzunehmen, als einige Stunden später, wenn es höher am Himmel steht. Denn ihre Bahnen betrachten wir nicht als Bögen von Kreisen, deren Mittelpunkte wir nahe stehen, sondern als viel flachere Bögen; das ganze Himmelsgewölbe sehen wir nicht als eine Halbkugel, sondern etwa wie ein Uhrglas, das nur gegen die Ränder stärker sich wölbt. Kein Beispiel zeigt so deutlich wie diese ganz allgemeine Täuschung, deren unmittelbarem Eindruck auch derjenige sich nicht entziehen kann, der ihre Gründe kennt, wie vollständig die Vorstellungen, die wir uns über die Größe der Objecte bilden, von erworbenen Gewohnheiten beherrscht sind, und wie sich fortwährend die erschlossene

Vorstellung von der wahren Größe der Dinge mit dem unmittelbar wahrgenommenen Gesichtsbilde vermischt.

Davon können wir uns noch weiter überzeugen, wenn wir etwa die untergehende Sonne betrachtet haben, und nun, von ihrem Glanze ermüdet, die Augen schließen; die winzigen runden Fleckchen, die wir jetzt im Dunkel des Sehfelds wahrnehmen, und die der Bewegung unseres Auges folgen, sind ja die Nachbilder der Sonnenscheibe, und nehmen in unserem Sehfelde immer noch denselben Raum ein; aber jetzt scheinen sie in unmittelbarer Nähe vor uns sich zu bewegen, und darum nur glauben wir, sie seien unvergleichbar kleiner als die Sonnenscheibe, die wir eben gesehen.

Hängt also alle Vorstellung der Größe der gesehenen Objecte von der Entfernung ab, in welche wir sie verlegen, ist, was wir die wahre Größe nennen, am Ende doch nur die scheinbare Größe in einer bekannten und gewohnten Entfernung, oder die scheinbare Größe verglichen mit der scheinbaren Größe eines bekannten Maßstabes in gleicher Entfernung, so ist die Gesammtvorstellung über die Dimensionen unseres Weltbildes zuletzt durch den Maßstab bestimmt, mit dem wir diese Entfernung messen; wollten wir aber diese Entfernung, z. B. die Entfernung des deutlichen Sehens, in der wir kleine Objecte betrachten, uns klar machen, indem wir sagen, sie betrage zwölf Zoll, so hätten wir immer wieder die Vorstellung der gesehenen Größe des Maßstabes, die von seiner Entfernung abhängt. Wir werden also dadurch auf ein Element geführt, das sich

nicht durch die immer relativen Bestimmungen ausdrücken läßt, welche in unserer Größenschätzung durch das Auge vorkommen; welche Dimensionen wir überhaupt in der gesehenen Welt voraussetzen, hängt zuletzt immer von der Vorstellung einer Entfernung ab, die wir nicht direct sehen können, weil sie in der Richtung unserer Blicklinie selbst liegt. Wie groß wir überhaupt den Raum um uns vorstellen, wird durch das Maß des Radius bestimmt, den wir für die Kugelflächen annehmen, in denen die Bilder der Gegenstände für uns liegen. Unser Sehen und alle davon abhängigen Größenverhältnisse würden absolut dieselben bleiben, wenn wir die Einheit, mit der wir sie vergleichen, etwa die Weite des deutlichsten Sehens, verdoppelt oder halbiert denken könnten; an den Bildern würde schlechterdings nichts geändert, wir würden nur im Ganzen im ersten Falle einen größeren, im zweiten einen kleineren Raum vorstellen als jetzt.

Wir können auch die Möglichkeit nicht abweisen, daß individuelle Differenzen hier vorhanden sind. Wir wissen, daß, wenn wir plötzlich in die Anschauung eines Rothblinden versetzt würden, die Welt um uns her ganz andere Farben und Farbenunterschiede zeigen würde als jetzt; wir können ebenso denken, daß, wenn wir mit Einem Schlage in die räumliche Vorstellung eines Andern gerückt würden, die ganze Welt sich plötzlich im Raume ausdehnte oder zusammenzöge; das Weltbild, das wir jetzt hätten, wäre dem früheren ähnlich, aber nicht congruent. Ja wir sind nicht sicher, ob nicht in uns selbst im Laufe der Zeit solche

Wandlungen vorgehen; es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß sich uns im Laufe der Jahre die Welt verengt, denn unsere Hände wachsen, und umspannen jetzt, was sie früher nicht zu umspannen vermochten; unsere Schritte werden größer, wir legen denselben Weg mit wenigeren Schritten und in kürzerer Zeit zurück, und gewinnen dadurch den Eindruck kleinerer Entfernung; die Weite des deutlichen Sehens nimmt zugleich mit zunehmendem Alter zu, und auch hieraus kann eine uns unbewußte Vergrößerung der Einheit, die wir anlegen, und damit eine Verringerung der Objecte, welche wir damit messen, für unsere Vorstellung erfolgen. Dieselbe Entfernung bedeutet uns jetzt weniger als früher, und schneller wird, wie unsere Bewegung es in der That thut, auch unser Blick das Entfernte zu treffen scheinen.

Nun könnte allerdings gegen die Ansicht, daß das Maß, von welchem die Vorstellung der wirklichen Größe der gesehenen Objecte abhängt, ein subjectives und individuell verschiedenes sei, ein Einwand erhoben werden. Wir sind ja für die Beurtheilung der Größen und Entfernungen gar nicht allein an den Gesichtssinn gewiesen. Die erste Kenntniß der verschiedenen Entfernungen des Gesehenen kommt uns thatsächlich durch den Tastsinn und die Empfindungen, welche unsere Bewegungen begleiten; das Greifen gibt dem Kinde zuerst die sichere Kenntniß von der Entfernung der gesehenen Gegenstände, ja von der Bedeutung der Gesichtsbilder überhaupt. Allein es läßt sich sofort auch zeigen, daß die Vorstellungen, die wir so über die Größe

unseres Leibes und seiner einzelnen Glieder, sowie über die Größe der von unseren Gliedern ausgeführten Bewegungen gewinnen, mit demselben subjectiven Factor behaftet sind; wir vermögen nicht zu erklären, wie wir gerade zur Vorstellung dieser bestimmten Größe kommen, die uns gar nicht als eine blos relative, sondern als eine absolute erscheint, und dem Raume, den wir selbst einnehmen, eine ganz bestimmte und feste Ausdehnung und Begrenzung gibt.

Die Frage wird um so verwickelter, als Anzeichen genug vorhanden sind, daß jeder der beiden Sinne, die uns räumliche Vorstellungen geben, das Auge einerseits, der Tastsinn mit den Bewegungsempfindungen andrerseits, sein eigenes Größenmaß hat, wenn er isoliert genommen wird. Nachdem zuerst Weber durch seine oft wiederholten Versuche nachgewiesen hatte, daß zwei Zirkelspitzen, wenn nur ihre Distanz klein genug ist, bei gleichzeitiger Berührung nicht zwei gesonderte Empfindungen geben, ihr Abstand also für unsere Vorstellung durch den Tastsinn verschwindet, während er für das Auge noch leicht wahrnehmbar ist; nachdem ferner gezeigt war, daß das Minimum der Distanz, bei welcher noch zwei gesonderte Empfindungen zum Bewußtsein kommen, für verschiedene Theile der Haut ein sehr verschiedenes ist, für die Zungenspitze nur eine halbe Linie, für den Rücken zwei Zoll beträgt, ergab sich auch die weitere Beobachtung, daß wir denselben Gegenstand, wenn er auf dem Rücken aufgelegt wird, für kleiner halten, als wenn er das Gesicht oder die Hand berührt. So ergibt sich innerhalb des Tastsinns selbst verschiedene Größen-

schätzung; die Zähne zum Beispiel geben bei der Berührung durch die Zunge entschieden die Vorstellung größerer Dimensionen, als bei der Berührung mit dem Finger. Und eine ähnliche Differenz, wie sie zwischen der Größenschätzung durch die weniger empfindlichen Hautstellen und der Größenschätzung durch die empfindlicheren besteht, scheint auch zwischen dem Tastsinn überhaupt und dem Auge, und damit zwischen den Größenvorstellungen der Blinden und denen der Sehenden obzuwalten. Zwei der operierten Blindgeborenen, über welche genaue Berichte vorliegen, sagen übereinstimmend aus, daß sie sich über die Größe der gesehenen Objecte verwunderten, nachdem sie sie als solche erkannt, die ihnen durchs Tasten geläufig waren, obgleich sie glaubten sie seien sehr nahe und die perspectivische Verkleinerung nicht in Anschlag bringen konnten.

Diese Differenzen der Maßstäbe verschwinden nun allerdings in der Regel, da wir die meisten Objecte durch Auge und Hand zugleich prüfen können, und die Vorstellung ihrer Größe in Uebereinstimmung bringen; aber die Beobachtungen, welche uns doch das ursprüngliche Vorhandensein eines verschiedenen Maßstabs annehmen lassen, führen auf die bestimmte Quelle hin, aus der diese Verschiedenheit stammt, und geben dadurch einen Fingerzeig, wo der Grund gesucht werden muß, aus dem wir den Dingen gerade diese Größe beilegen, welche uns etwas durchaus festes und von unserer Vorstellung unabhängiges zu sein scheint.

An und für sich ist ja nichts weder groß noch klein;

die logische Verfolgung unseres Raumbegriffs zeigt unwiderleglich, daß jedes Maß, das wir als Einheit zu Grunde legen, willkürlich ist, weil die Möglichkeit der Theilung einer Raumgröße ebenso ins Unendliche geht, wie die Möglichkeit ihrer Multiplication, durch die wir immer größere und größere Ausdehnungen erhalten. Ein Millimeter ist noch groß, wenn wir ihn mit seinem millionten Theil vergleichen, und gegen eine Billion Meilen ist eine Million eine kleine Strecke. Und das sind ja nicht bloß logische Speculationen innerhalb des Gebietes bloßer Begriffe; das Microscop wie das Telescop, und die Schlüsse, welche sich an ihre Ergebnisse knüpfen, führen uns nothwendig dazu, solche Werthe als Distanzen wirklicher Objecte anzunehmen, die Abstände der Atome in milliontels Millimetern, die Entfernung der Fixsterne in hunderttausenden von Sonnenweiten anzugeben. Wenn wir unsere Phantasie anstrengen, können wir uns ein Wesen denken, für das ein Wassertropfen eine Weltkugel wäre, ein anderes, dem unser Milchstraßensystem nur den Eindruck eines Wölkchens von glitzernden Stäubchen machte [3]).

Aber für unsere gewöhnliche Vorstellung, die darauf ausgeht, uns die Größen irgendwie anschaulich zu machen und in den Bereich des sinnlich Vorstellbaren zu ziehen, existiert nicht diese nach beiden Seiten endlose Reihe von Größen, die beliebige Vielfache oder beliebige Theile eines gegebenen Maßstabes wären; wer nicht gelernt hat, seine durch alltägliche Erfahrung erworbene Auffassung durch den logischen Zwang der Beweise zu überwinden, wird

doch, wenn ihm all das demonstriert und vorgerechnet wird, die Empfindung haben: die Zahlen hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube; und er wird sich schließlich nicht anders helfen können, um sich die Länge der Lichtwellen oder die Abstände der Atome zur deutlichen Vorstellung zu bringen, als indem er überlegt, wie lang er sich einen Millimeter vorstellen müßte, um all das, was diese Strecke in sich bergen soll, noch wirklich unterscheiden zu können; wollen wir uns aber im Großen die Verhältnisse auch nur unseres Sonnensystems anschaulich machen, so fragen wir, wie klein wir uns die Erde vorstellen müßten, um noch übersichtliche und bekannte Dimensionen zu gewinnen, und berechnen etwa, daß wenn wir sie als eine Erbse denken, in dem Abstand von 36 Metern die Sonne als eine Kugel von einem Fuß Durchmesser, in dem Abstand etwa eines Kilometers Neptun in der Größe einer Kirsche zu suchen wäre. Denn innerhalb jener nach beiden Seiten endlosen Reihe einander untergeordneter Größen ist es nur eine verhältnißweise kurze Strecke, die uns anschauliche Vorstellungen gewähren kann. Woran wir keine Theile mehr sinnlich zu unterscheiden im Stande sind, das kann uns auch nicht mehr als eine ausgedehnte Größe anschaulich erscheinen, es ist verschwindend klein; und was wir nicht mehr in seinen Theilen wirklich mit unserer Vorstellung so zu durchlaufen vermögen, daß die gesammte Reihe noch in unserer Erinnerung haften kann, dessen Größe übersteigt unsere Vorstellung. Wir bringen es fertig, die Länge eines Wegs uns zu vergegenwärtigen, den wir durchmessen haben, wenn

wir Station an Station im Gedächtnisse aneinanderzureihen im Stande sind; aber wir erliegen vor der Aufgabe, Millionen von Meilen uns wirklich aneinandergereiht vorzustellen; und der bekannten Kanonenkugel in ihrem fünfundzwanzig Jahre dauernden Fluge nach der Sonne in Gedanken zu folgen, ist eine Zumuthung, der Niemand in Wirklichkeit gewachsen sein wird.

So ist nach oben hin unseren anschaulichen Größenvorstellungen durch die Unmöglichkeit, längere Reihen zusammenfassend zu übersehen, eine Schranke gezogen; nach der Richtung des Kleinen hin aber ist die Grenze durch die Unterscheidungsfähigkeit bestimmt, die unsere Sinne uns gestatten. Die Construction des Auges, die Brennweite der Linse, die Dimensionen der Stäbchen und Zapfen der Netzhaut, die damit zusammenhängende Weite des deutlichen Sehens bringen es mit sich, daß wir zwei Linien, deren scheinbarer Abstand weniger als eine Bogenminute beträgt, nicht mehr zu unterscheiden vermögen, daß also in der Weite des deutlichen Sehens unter den günstigsten Bedingungen auf einen Millimeter höchstens etwa 10 unterscheidbare Eindrücke kommen, und daß, wo nicht angestrengte Aufmerksamkeit eines geübten Auges vorauszusetzen ist, die Zahl der Theile, die wir wirklich unterscheiden, noch erheblich kleiner ist; dazu kommt, daß die Schärfe des Sehens vom Blickpunkte nach den seitlichen Theilen des Sehfeldes hin ziemlich rasch abnimmt. Die mittlere Größe der Lettern, die im Drucke angewendet werden, gibt uns ungefähr einen Maßstab für die Größe der Objecte, die wir leicht

und bequem zu unterscheiden vermögen, und nach diesem Maßstabe richtet sich unsere geläufige und alltägliche Größenvorstellung. Wir nennen dasjenige schlechtweg und nicht bloß relativ klein, woran wir ohne besondere Anstrengung keine Theile mehr zu unterscheiden vermögen; wir nennen den Eindruck einer Zirkelspitze auf dem Papier einen Punkt, wir nennen die kleineren Sterne Lichtpunkte, und haben damit selbst nach Euklids Definition [4]) von der sinnlichen Auffassung aus Recht; denn diese Objecte haben in der That keine Theile für unser Auge, so wenig als einer Linie, die unserem Blicke wegen ihrer Feinheit eben zu entschwinden droht, noch eine Breite zugeschrieben werden kann. Genauer betrachtet freilich ist auch dieser Punkt und diese Linie noch eine Fläche; Punkte und Linien im strengen Sinne können für unser Auge nicht in dem Sinne sichtbar sein, daß sie sich durch eine Farbe von dem Hintergrund unterscheiden, denn was gefärbt ist, muß eine Fläche sein; Linien und Punkte im strengen Sinne können nur als Grenzen und Ecken einer Fläche dem Auge sich darbieten. Ein im strengen Sinne einheitliches und festes Maß für unsere Größenvorstellung läßt sich also auch aus dieser Grenze der Unterscheidungsfähigkeit nicht deducieren; das kleinste Flächenelement, das wir sehen, hat immer noch eine Ausdehnung, sonst könnten wir aus der Aneinanderreihung dieser Elemente keine Fläche zusammensetzen; es bleibt damit in dem thatsächlichen Eindruck, den uns die Größe der Dinge macht, ein mathematisch nicht construierbarer Rest. Aber das wenigstens läßt sich vollkommen

deutlich einsehen, daß unter denselben Voraussetzungen einem Auge, das im Stande wäre zehnmal kleinere Distanzen zu unterscheiden, die gegebenen Strecken den Eindruck der zehnfachen Länge machen, einem Auge, dem in der Weite des deutlichen Sehens ein Millimeter schon verschwände, jede Länge zehnmal kleiner erscheinen müßte. Ebenso ist klar, daß der Eindruck einer bestimmten Größe durch die Zahl der unterscheidbaren Theile bestimmt wird, und daß so dieses logische Element der Zahl dabei eine Rolle spielt, das mit der unmittelbaren sinnlichen Auffassung noch nicht von selbst gegeben ist, sondern bewußtes Unterscheiden und Zusammenfassen der Unterschiede voraussetzt; sind wir doch immer geneigt, eine in sichtbare Abschnitte getheilte Strecke größer zu schätzen als eine ununterbrochen gleich gefärbte, ein Schachbrett größer als ein einfärbiges Quadrat von gleicher Seite.

So verhindert also zuletzt die beschränkte Zahl wirklich unterscheidbarer Theile, die uns eine der Entfernung des deutlichen Sehens gleiche Strecke darbietet, daß diese Strecke uns den Eindruck einer namhaften Größe macht; und damit stimmt zusammen, daß wir auch in der Bewegung eine solche Strecke nur durch eine kleine Anzahl unterscheidbarer Fortrückungen durchlaufen. Damit aber ist das Maß bestimmt, das wir zunächst für die Entfernungen der Dinge von uns, und weiterhin für ihre Dimensionen überhaupt anlegen. Die Erkenntniß aber, daß auch, was für uns verschwindend klein ist, noch eine Menge von Unterschieden birgt, die wir künstlich sichtbar machen

können, überzeugt uns, daß uns unsere gewohnte Anschauung nur ein Miniaturbild der Welt liefert, ähnlich der Zeichnung eines entfernten Gebirges, an dem wir nur die großen Umrisse, aber nicht jeden Busch und jeden Grashalm, der an seinem Abhange wächst, zu unterscheiden vermögen; und daß es sehr voreilig wäre zu glauben, daß etwa bald jenseits der Grenzen unserer Microscope nun die wirkliche Theilung und Unterschiedenheit der Dinge aufhöre und das Einfache beginne.

Dasselbe Element der Zahl spielt aber auch nach der anderen Richtung hin eine Rolle, wo es sich um den Eindruck handelt, den große räumliche Distanzen auf uns machen. Schon für irdische Entfernungen verläßt uns ja bald das räumliche Maß, das sich auf die Vorstellung aneinander gereihter Strecken von unmittelbar anschaulicher Länge gründet. Die Entfernung eines Ortes, den wir auf oft begangenem Weg in einem Tagmarsche erreichen können, ist uns unmittelbar deutlich, wenn wir in Gedanken die einzelnen Abschnitte des Weges durchlaufen; aber selten nehmen wir diese ausführliche Vorstellung zu Hülfe, die uns doch nicht gestatten würde, durch das Augenmaß sozusagen eine einigermaßen sichere Vergleichung darüber anzustellen, welcher von zwei nach verschiedenen Richtungen führenden Wegen länger sei; vielmehr nehmen wir schon für mäßige Distanzen die Zeit zu Hülfe, welche nöthig ist sie zurückzulegen, und rechnen nach Wegestunden oder Tagereisen, die wir einfach zählen, ohne uns bei der Vorstellung der Distanz jetzt genau an alles das zu erinnern, was sich zwischen dem einen und dem andern Endpunkte ausdehnt. Die Zurückführung der Raumgrößen auf die Zahl von Zeitabschnitten, in denen sie, sei es von einem Fußgänger sei es von einem Lichtstrahl durchmessen werden, verschafft uns einen verständlicheren und übersichtlicheren Ausdruck, als die directe Angabe der Meilenzahl.

Das führt uns auf den zweiten Gegenstand unserer Betrachtung, auf unsere Vorstellung der **Zeitgrößen**. Wiederum vertiefen wir uns nicht in das räthselhafte Wesen der Zeit überhaupt; wir nehmen die uns allen geläufige, mit unserem eigenen Bewußtsein untrennbar verwachsene Gewißheit, daß wir selbst in der Zeit existieren und, was wir erleben, in einer Zeitfolge erleben, und die damit verbundene Ueberzeugung, daß alles um uns her in derselben Zeit dauert und sich verändert, als eine gegebene Thatsache an, die wir hier nicht zu erklären haben. Was uns beschäftigt, sind nur die Vorstellungen bestimmter Zeitgrößen, die sich mit der Vorstellung der Zeit überhaupt nothwendig einfinden, und die Gründe, von denen der bestimmte Eindruck abhängt, den uns die Größe verschiedener Zeitstrecken macht. Denn für die rein mathematische Auffassung gilt ja von der Zeit dasselbe wie vom Raume; wir vermögen von einer absoluten Größe nirgends zu reden. Einerseits überzeugen wir uns leicht von der ins Endlose gehenden Theilbarkeit jeder Zeitstrecke, welche wir annehmen mögen, und die Physik muthet uns zu, nicht bloß bei dem Worte, das wir sprechen, bei dem Tone, den wir hören, hunderte und tausende von Schallwellen in einer Secunde

die Luft durchzitternd zu denken, sondern zu glauben, daß hunderte von billionenmal in demselben Zeitraum ein Aethertheilchen seinen Weg hin und her zurücklegt; und die Zeit, die eine einzige dieser Lichtschwingungen braucht, läßt sich wieder theilen, so weit wir wollen. Andrerseits ist die Zeit so schrankenlos wie der Raum, und kein logischer Widerspruch hindert uns, Zeiträume von Millionen und Milliarden von Jahren zu fordern, in denen die langsamen Veränderungen der Welt sich vollzogen haben, und diesen Zahlen, gegen welche die Geschichte des Menschengeschlechts verschwindet, noch freigebig weitere Nullen nach Bedürfniß anzuhängen. Aber auch hier gilt, daß unsere anschauliche Vorstellung diesen Zahlen weder ins Kleine noch ins Große zu folgen vermag, vielmehr in gewisse Grenzen eingeschlossen ist; und von diesen Grenzen hängt es ab, daß uns doch eine Secunde oder ein Tag eine feste Größe zu haben scheint, die wir nicht willkürlich mit jedem beliebigen Maße zu messen vermögen; es will uns so wenig gelingen, eine Secunde wirklich uns lang, als ein Jahrzehend uns kurz vorzustellen.

Wenn wir uns freilich die Vorstellungen von Zeitgrößen, die wir im gewöhnlichen Leben haben, zu verdeutlichen streben, so gerathen wir auf viel schwankenderen Boden als bei den Raumgrößen. Alle Vorstellung einer verfließenden oder verflossenen Zeit ist für uns ja nur durch die den gegenwärtigen Moment mit den früheren Momenten zusammenfassende Erinnerung vorhanden; wir können niemals unmittelbar zwei Zeitstrecken so gegeneinander halten,

wie wir zwei Raumstrecken messend nebeneinanderlegen; die Aufgabe ist immer, die zuletzt in unserer Erinnerung aufbehaltene Zeit mit der Zeit, die uns eine von früher her noch übrige Erinnerung vergegenwärtigt, zu vergleichen. Unsere Erinnerung aber ist an sich um so weniger zuverlässig, je weiter sie sich zurückerstrecken soll; so wunderbar es ist, welchen Reichthum von früheren Eindrücken wir im Stande sind in jeden kommenden Augenblick mit hinüberzuretten, so geht doch bei diesem ununterbrochenen Transport nicht bloß Vieles verloren, sondern auch das Mitgenommene ist mancherlei Formveränderungen und Beschädigungen ausgesetzt. Die Thatsache, daß mit der Zeit die Erinnerungen verblassen und unsicher werden, ist uns ja so geläufig, daß, wenn uns ausnahmsweise ein früheres Ereigniß lebendig in allen Einzelnheiten gegenwärtig wird, wir das nicht besser bezeichnen können als indem wir sagen, es stehe vor uns als hätten wir es gestern erlebt. Wir messen also an der Abnahme der Deutlichkeit und Vollständigkeit unserer Erinnerungsbilder die Zeit in die wir sie zurückverlegen müssen. Und wäre auch unsere Erinnerung für entfernter Vergangenes weit zuverlässiger als sie in der That sich ausweist, so ist schon der unmittelbare Eindruck, den wir von der Zeitdauer des eben erlebten, der jeweiligen Gegenwart unmittelbar vorangehenden Abschnitts gewinnen, von wechselnden Bedingungen abhängig. Denn daß eine Zeit vergeht, kommt uns ja nie ohne irgend einen Inhalt zum Bewußtsein, der in dieser Zeit von uns wahrgenommen wird, seien es äußere

Anschauungen, sei es nur das innere Spiel unserer wechselnden Gedanken und Erinnerungsbilder oder Phantasiegestalten, sei es das Bewußtsein der Hervorbringung aufeinander folgender Bewegungen. Auch wo unsere Umgebung uns schlechterdings nichts bietet, was uns beschäftigen könnte, wie in der Stille der Nacht, da haben wir doch, so lange wir wachen, die Erfüllung der Zeit durch die Bilder, die vor uns vorüberziehen, oder durch die ungesprochenen Worte, in welche sich unsere Ueberlegungen, unsere Befürchtungen oder Hoffnungen kleiden. Hört aber dieses Spiel auf, so schwindet mit dem Einschlafen auch das Bewußtsein einer verfließenden Zeit.

Es hängt mit dieser Abhängigkeit der wirklichen Zeitvorstellung von dem jeweiligen Inhalt unseres Bewußtseins zusammen, daß unsere subjective und durch keine weiteren Hülfsmittel unterstützte Zeitschätzung eine sehr unsichere ist. Auch wo wir ausdrücklich auf die Zeit achten, welche irgend ein Vorgang in Anspruch nimmt, oder welche zwischen zwei Ereignissen verfließt, wird die Entscheidung, ob die Zeit zwischen A und B größer oder kleiner gewesen sei als die zwischen C und D, unsicher und häufig unrichtig, wenn ihre Verschiedenheit gering ist; ganz kleine Intervalle werden in der Regel zu groß geschätzt, wenn wir sie aus der Erinnerung mit einem später wahrgenommenen Intervall vergleichen, größere zu klein; nur für eine bestimmte Größe der Intervalle ist unser Zeitmaß ein hinlänglich sicheres [5]). Die Zwischenzeiten zwischen den Schlägen eines Pendels, die Dauer der Töne in einem Musikstück vermögen wir mit

ziemlich weitgehender Sicherheit nach ihrer Größe zu beurtheilen; aber soweit hier unsere Unterscheidungsfähigkeit für Taktttheile geht, die sich unmittelbar folgen, so rasch nimmt ihre Zuverlässigkeit für größere Zeitstrecken ab, und so stark wird sie afficiert, wenn wir die Gleichheit weiter auseinanderliegender Zeitstrecken beurtheilen sollen.

Wo aber die Aufmerksamkeit nicht ausdrücklich der Zeitdauer dessen, was uns beschäftigt, zugewendet ist, und wo, wie es meist geschieht, der Inhalt, der unserem Bewußtsein geboten wird, ungleichartig ist, da bringen wir es nur zu sehr rohen und unsicheren Schätzungen der Zeitgrößen. Wer will ohne weitere Hülfsmittel sagen, ob die Zeit, in der er drei Seiten eines Romans liest, länger oder kürzer ist als die Zeit, in der er die Champagnerarie aus Don Juan hört? Unsere Irrthümer in dem Eindruck, den wir von der Länge einer verfließenden Zeit erhalten, gehören ja zu den alltäglichsten Erfahrungen; und zwar besonders darum, weil unsere Zeitschätzung ganz wesentlich verschieden ausfällt, je nachdem wir überwiegend auf die Zeitunterschiede selbst achten, oder mit dem wechselnden Inhalte beschäftigt sind, der unser Bewußtsein erfüllt, und je nachdem dieser Inhalt unser Gemüth berührt. Der ungeduldigen Erwartung erscheinen Minuten eine lange Zeit zu sein, weil sie, ganz auf das Eintreten eines sich verzögernden Ereignisses gerichtet, mit lebhaftem Gefühl von Augenblick zu Augenblick die Enttäuschung empfindet, und so an der Größe ihres Verdrusses die Länge der Secunden mißt; die angestrengte Beschäftigung oder die an=

genehme Unterhaltung dagegen erfüllt jeden Augenblick mit einem Inhalt, der unser Interesse voll und wohlthätig in Anspruch nimmt; sie läßt uns keine Muße die Länge der vorangehenden Reihe zu übersehen und gibt uns ebensowenig Veranlassung ein Ende zu wünschen, und die Schritte zu zählen, die uns ihm entgegenbringen. So ergibt sich das in tausend Variationen wiederholte Paradoxon, daß uns die Zeit, die durch vielerlei Inhalt erfüllt ist und uns darum lang erscheinen müßte, in der That kurz und schnell verflogen ist, die Zeit aber, die uns Weniges und Einförmiges bietet, ins Endlose sich dehnen will; und erst für die spätere Erinnerung, der die Frische des augenblicklichen Gefühls entschwunden und nur der Inhalt des Erlebten übrig geblieben ist, wird der rasch dahingeschwundene Tag, an dem wir Vieles erfahren, sich zu verlängern, der Tag, der eintönig und ohne lebhaftere Erregung vorbeigegangen ist, sich zu verkürzen scheinen; in der Gegenwart werden unsere Maßstäbe von den Gefühlen gefälscht, mit denen wir uns der Gegenwart hingeben oder die Zukunft herankommen sehen.

Diese Unsicherheit unserer unmittelbaren Zeitschätzung bringt es mit sich, daß von frühester Zeit an in der äußeren Welt die festen Maßstäbe gesucht wurden, welche die flüssige Natur unseres eigenen Bewußtseins uns versagt, und daß mit dem steigenden Werthe genauer und für alle gleicher Zeitbestimmung eine Uhr eines der unentbehrlichsten Lebensbedürfnisse geworden ist. Willig verzichten wir darauf, nach dem Maße unserer langen Weile längere und kürzere Zeit zu unterscheiden; wir lassen uns unsere Zeit

vielmehr durch äußere Vorgänge bestimmen, deren gleichmäßige Wiederholung gleiche Abschnitte zu zählen erlaubt, und wir suchen nach gleichförmigen Bewegungen, die an den durchlaufenen Räumen die verflossenen Zeitabschnitte abzulesen gestatten. Hat doch die Natur selbst schon dafür gesorgt, uns äußere Marken des Zeitverlaufs zu geben, und uns an denselben zur gleichmäßigen Theilung der Zeit zu erziehen; der Wechsel von Tag und Nacht, dem der Wechsel von Wachen und Schlafen entspricht, gibt die ursprünglichste Zeittheilung, und seine eingreifende Bedeutung für unser ganzes Thun zwingt den Menschen auf den Lauf der Gestirne zu achten, und gibt ihm dadurch zuerst den Gedanken einer Zeitmessung durch die gleichförmigen Bewegungen der Himmelskörper. Und unter dieser äußeren Anleitung gewinnen wir allmählig nicht nur die Einsicht in die Schwankungen unserer subjectiven und augenblicklichen Zeitschätzung, sondern wir lernen auch diese Schwankungen selbst berichtigen, und erlangen eine gewisse Uebung in der richtigen Beurtheilung von Zeitlängen, so daß uns doch trotz dem wechselnden Inhalt ein Tag oder eine Stunde eine bestimmte und feste Größe wird, deren Festhalten uns durch das durchschnittliche Maß dessen erleichtert wird, was wir in gewohnter und gleichförmiger Thätigkeit innerhalb derselben vollbringen können; und so ist es erklärlich, wie wir einerseits unsere Zeit an den Räumen messen, und andererseits doch wieder, sobald es sich um größere und nicht mit Einem Blick übersehbare Räume handelt, die Zeit zu Hülfe nehmen, die zu ihrer Durchmessung erforderlich

ist. Denn da die Vorstellung der Länge der gewohnten Zeitabschnitte mit allem und jedem Inhalt unseres Bewußtseins verwachsen ist, bietet sie uns ein geläufiges und leicht anwendbares Mittel der Vergleichung.

Der Maßstab aber, von dem zuletzt unsere wirkliche Vorstellung der Zeitgrößen bestimmt wird, ist uns wieder durch die Grenzen unserer Unterscheidungsfähigkeit gegeben; eine Zeitstrecke, innerhalb der wir nicht mehr im Stande sind, eine Mehrheit von bewußten Acten wirklich zu unterscheiden, ist verschwindend klein, und entspricht der kleinsten sichtbaren Raumstrecke. Die Versuche zwar, ganz allgemein die Geschwindigkeit zu bestimmen, mit der unsere rein inneren Ereignisse, unsere unterscheidbaren Gedankenacte sich folgen, sind darum schwierig auszuführen, weil für die psychologische Analyse oft unsicher bleibt, was wir als einzelnen elementaren Act anzunehmen haben, so wichtige Beobachtungen auch schon in dieser Richtung gemacht worden sind [6]); aber an der Wahrnehmung äußerer Vorgänge wenigstens haben wir die Möglichkeit, die Schranke zu bestimmen, welche wir nicht zu überschreiten vermögen, und hier leistet uns das Ohr ähnliche Dienste, wie für den Raum das Auge. Denn unser Ohr, dessen Empfindungen keine räumliche Beschaffenheit zukommt, ist einzig auf die Auffassung der Zeitverhältnisse seiner Eindrücke gewiesen, und hiezu besonders dadurch geeignet, daß vermöge der schnellen Dämpfung der vorangehende Eindruck nicht in den folgenden überfließt. Dadurch ist es uns möglich, in einer Secunde noch etwa sechzig aufeinanderfolgende Wechsel

der Gehörempfindung gesondert wahrzunehmen, während für das Auge schon ziemlich früher die Eindrücke (bei 20—24 Reizen in der Secunde) zu verschwimmen anfangen. Die Menge der Eindrücke dagegen, die wir leicht und ohne besondere Anstrengung noch in deutlicher Sonderung aufzufassen, die wir insbesondere zu zählen vermögen, ist noch eine erheblich geringere; sie wird kaum mehr als acht bis zehn in der Secunde betragen.

Ein Zeitraum, der uns so wenig leicht unterscheidbaren Inhalt bietet, kann unmöglich den Eindruck eines großen Zeitraums machen; ein Zeitraum in welchem wir nichts mehr zu unterscheiden vermögen, ist für uns ein untheilbarer Augenblick, ein Zeitpunkt; und was sich so folgt, daß wir es eben noch als eine Vielheit unterschiedener Empfindungen zu erkennen vermögen, folgt sich mit der äußersten Schnelligkeit, die wir anschaulich vorzustellen im Stande sind; das Prestissimo eines Musikstücks bezeichnet etwa die äußerste Grenze der Geschwindigkeit, der unsere sinnliche Auffassung nachzukommen vermag. Daß wir an einer Grenze angelangt sind, verräth sich auch darin, daß der Versuch, in der Erinnerung so schnelle Folgen zu wiederholen, ausnahmslos zu einer Vergrößerung der kleinen Zeitintervalle und einer Verringerung der Geschwindigkeit der Eindrücke führt.

Dieses Maß unserer Unterscheidungsfähigkeit in Raum und Zeit ist nun von entscheidender Bedeutung für das gesammte Bild der Welt, das sich uns darbietet. Daß wir hier Ruhe und Beharren in demselben Zustand, dort Be-

wegung und Veränderung in langsamerem oder schnellerem Verlauf wirklich wahrnehmen, hängt durchweg von diesen subjectiven Bedingungen ab; würde plötzlich unser Unterscheidungsvermögen für kleine Raum- oder Zeitunterschiede verändert, so würde uns sofort, wie in geistreicher Weise Karl Ernst v. Baer einmal ausgeführt hat [7]), die uns umgebende Welt ein ganz anderes Bild gewähren.

Fragen wir, wie überhaupt unsere Erkenntniß von Bewegungen in der Außenwelt zu Stande kommt, so läßt sich leicht verstehen, daß es ein unmittelbares Sehen einer Bewegung im strengen Sinne nicht gibt. Was wir in jedem Augenblicke sehen, ist ein Körper an einem bestimmten Orte, vor einem bestimmten Hintergrunde; nur indem das unmittelbar vorangehende Bild des früheren Orts vermöge der von einem Augenblick zum andern überleitenden Erinnerung noch für uns vorhanden ist, bemerken wir das Fortschreiten des Gegenstandes gegenüber seinem Hintergrunde, und dieses Bemerken wird unterstützt durch die Empfindung der Bewegungen, die unsere Augen machen müssen, um mit dem Blicke dem Gegenstande zu folgen. Nur durch eine Vergleichung der Bilder in aufeinanderfolgenden Momenten kommen wir also zu der Vorstellung ihrer Bewegung.

Das ist uns unmittelbar deutlich bei sehr langsamen Bewegungen. Daß der Stundenzeiger einer Uhr fortrückt, erkennen wir nur daran, daß nach geraumer Zeit er an einer andern Stelle steht als zuvor; daß eine Pflanze wächst, merken wir erst nach Tagen oder nach Wochen, wenn wir ihre jetzige Größe mit der erinnerten früheren vergleichen.

Um den Eindruck zu haben, daß wir eine Bewegung unmittelbar wahrnehmen, ist nöthig, daß in den aufeinanderfolgenden Zeitmomenten, die wir eben noch leicht zu unterscheiden vermögen, die räumliche Differenz schon eine merkliche sei; die Bewegung eines Secundenzeigers, der jede fünftels Secunde einen sichtbaren Weg zurücklegt, nehmen wir deutlich wahr, ja wir unterscheiden bei genauerer Aufmerksamkeit noch den Wechsel von Ruhe und Bewegung, das springende Fortschreiten; ebenso erkennen wir mit einiger Anstrengung noch die Bewegung des Minutenzeigers an einem hinlänglich großen Zifferblatt. Aber wir sehen nicht das Gras wachsen, weil eine lange Reihe deutlich unterscheidbarer Zeitabschnitte vorübergeht, ohne daß wir die geringste Veränderung zu entdecken im Stande wären, und darum bietet der Grashalm unserer sinnlichen Auffassung so wenig eine Veränderung als der Stein, neben dem er hervorwächst. Alle unsere Vergleichungen verschiedener Geschwindigkeiten betreffen ferner die Größen der Raumunterschiede, die in eben noch unterscheidbaren Zeiten sich darbieten; darum verändert auch die Entfernung, in der wir einen bewegten Körper sehen, den unmittelbaren Eindruck, den seine Geschwindigkeit macht; wir wundern uns über die Langsamkeit, mit der ein von Ferne gesehener Eisenbahnzug dahinschleicht, weil die Fortschritte, die er in unserem Sehfelde macht, von Moment zu Moment nur gering sind, und wir in Beziehung auf die scheinbaren Geschwindigkeiten viel weniger geübt sind, die Zurückführung derselben auf verschiedene Entfernungen vorzunehmen, als in

Beziehung auf die scheinbaren Dimensionen der Gegenstände selbst; nur in unvollkommener Weise findet eine solche gegenseitige Abschätzung von Entfernung und Geschwindigkeit statt, wenn wir bei rascher Fahrt im Eisenbahnwagen geneigt sind, die große Geschwindigkeit, mit welcher die benachbarten Gegenstände an uns vorübereilen, aus einer größeren Nähe zu erklären, als ihnen wirklich zukommt. Denn sehr große Geschwindigkeiten sind wir nur in unmittelbarer Nähe zu sehen gewöhnt; was wir so schnell sich bewegen sehen, verlegen wir unwillkürlich in geringen Abstand, und daraus erklärt sich zum größten Theile wenigstens die Täuschung, vermöge der uns die vorüberfliegenden Objecte kleiner erscheinen als sie sind; denn ihre gegebene scheinbare Größe in geringere Entfernung versetzt bedeutet ja eine geringere wahre Größe [8]).

Andere Gründe bestimmen das Maximum einer noch wahrnehmbaren Geschwindigkeit. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten unserer Netzhaut, daß die Lichteindrücke, die auf sie fallen, eine kurze Zeit nachwirken, und sich mit den unmittelbar folgenden Reizen vermischen. Ist die Lichtstärke eines bewegten Körpers groß, so bleibt auf den Stellen, die er getroffen, ein Nachbild zurück, und wir sehen, wie bei der im Dunkel geschwungenen Kohle, eine continuierliche Lichtlinie; ist zugleich die Bewegung so schnell, daß wir die Zeitdifferenz zwischen den Eindrücken auf den verschiedenen Theilen der Netzhaut nicht mehr zu unterscheiden vermögen, so scheint uns in Einem Moment gleichzeitig an den verschiedenen Punkten das Licht zu erscheinen

und vermöge des Nachbildes eine Zeit lang zu dauern; so tritt uns ein Blitz häufig wie mit Einem Schlage in seiner ganzen Länge aus den Wolken heraus, und steht einige Augenblicke vor uns wie ein glühender Draht; wir hatten nicht Zeit, die Succession wahrzunehmen, in der die verschiedenen Theile unserer Netzhaut afficiert wurden, und es bedarf besonderer Aufmerksamkeit, um auch die Richtung zu erkennen, in welcher der Strahl von einer Wolke zur andern fährt. Ist aber der Lichtreiz, den ein bewegter Körper hervorbringt, schwach, so wird der flüchtige Eindruck nicht im Stande sein das Nachbild des Gegenstands zu verdrängen, den er für einen kurzen Moment verdeckt hat; wir glauben diesen ununterbrochen zu sehen, und bemerken höchstens eine leichte Trübung desselben; dasselbe Nachbild aber macht das Bild des bewegten Körpers undeutlich und verwaschen, seine Umrisse lassen sich nicht erkennen, und er verräth seinen Durchgang durch unser Sehfeld nur durch eine flüchtige Störung. Bei ruhendem Auge genügt schon eine sehr mäßige Bewegung, um einen dunkeln Gegenstand vor einer hellen Fläche in ein durchsichtiges nebelhaftes Gebilde aufzulösen; die Beweglichkeit des Auges allein erlaubt noch rascher Bewegtes deutlich zu sehen; indem wir den bewegten Gegenstand mit dem Blicke fangen und verfolgen, halten wir sein Bild auf derselben Stelle der Netzhaut lange genug fest, um einen schärferen Eindruck zu gewinnen, und das Bewußtsein der Bewegung des Auges hilft uns jetzt statt des undeutlich gesehenen Hintergrundes Richtung und Schnelligkeit der Bewegung beur-

theilen. Aber auch dieses Mittel findet seine Grenze; eine vorüberfliegende Flintenkugel vermögen wir nicht wahrzunehmen.

Denken wir uns nun, daß unser Zeitmaß sich gleich bliebe, dagegen unsere Fähigkeit kleine Raumunterschiede wahrzunehmen hundertfach oder tausendfach sich vergrößerte, daß wir in die Welt hinaussähen als wären wir mit den stärksten Microscopen bewaffnet: so würde sofort Vieles, was uns jetzt ruhig scheint und keine Spur einer Veränderung zeigt, in deutliche Bewegung gerathen; wir würden das Gras wachsen, die Blätter eines Baumes sich entwickeln, die Zeiger einer Uhr in raschem Fortschreiten ihre Bahn durchlaufen sehen; die Veränderungen, die wir jetzt nur erschließen, würden unserer unmittelbaren Wahrnehmung gegenwärtig sein.

Bliebe unsere räumliche Unterscheidungsfähigkeit gleich, verlangsamte sich aber der Wechsel unseres Bewußtseins, so daß wir nur von Minute zu Minute eine Wahrnehmung von der andern unterscheiden könnten, so wäre der Erfolg ein ähnlicher; auch jetzt käme auf den kleinsten unterscheidbaren Zeittheil ein weit größeres Fortrücken, und in dem Maße, als unser Denken sich verlangsamte, würde der Tanz um uns her zu immer rascherem Tempo sich steigern. Sonne und Mond würden wie Feuerkugeln, die hellen Gestirne wie Raketen am Himmel herauffahren und sich wieder senken; mit zauberhafter Geschwindigkeit würde die Erde im Frühjahr sich mit einem Grün bekleiden, das eben so schnell sich verfärbte. Aber eine Menge der jetzt sichtbaren

Bewegungen würde unserer Wahrnehmung vollkommen entschwinden; wir könnten die Bewegung der Beine eines Thieres nicht mehr erkennen, so wenig als wir jetzt das Schwirren einer Saite verfolgen können; eine lange Sinfonie wäre ein augenblickliches Brausen, und eine Rede könnten wir nur verstehen, wenn die Silben nach Minuten aufeinander folgten.

Umgekehrt, wenn unsere Fähigkeit, kleine Zeitunterschiede zu bemerken, in demselben Maßstabe wüchse, so würde der Eindruck der Geschwindigkeit der Bewegungen ebensoviel vermindert; mit unerträglicher Langsamkeit würden die lebenden Wesen sich zu bewegen, vieles, was wir jetzt in Bewegung sehen, würde still zu stehen scheinen wie der Stundenzeiger einer Uhr, weil wir in einer langen Reihe von Zeitmomenten keinen merklichen Fortschritt beobachten könnten. In feierlicher Procession schwebten die Regentropfen und die Hagelkörner vom Himmel herunter, bedächtig senkten sich die Fluthen eines Wasserfalls und ließen uns Zeit die Tropfen zu zählen, die er verspritzt. Den Schwingungen einer Saite vermöchten wir jetzt zu folgen wie dem Hin- und Hergang eines Uhrpendels und das Schwirren der Flügel eines Insects würde langsamer zu erfolgen scheinen, als die seltenen Schläge, mit denen ein kreisender Falke sich in der Höhe schwebend hält. Die Erinnerung an das, was den Zeitraum einer Stunde ausfüllt, würde eine viel größere Reihe unterscheidbarer Momente umfassen, und in demselben Maße müßte uns dieser Zeitabschnitt länger erscheinen.

So hängt unsere Schätzung der Zeitgrößen und damit alle Vorstellung der Geschwindigkeit der Bewegungen und Veränderungen in der Welt von der Geschwindigkeit ab, mit welcher unser Bewußtsein von einem Momente zum andern übergeht.

Aber mit diesem Maße unserer bloß auffassenden, die Vorgänge der äußeren Natur abbildenden Thätigkeiten verknüpft sich noch ein anderes, das nicht weniger eingreifend unser Urtheil über die Bedeutung bestimmt, welche kürzere und längere Zeitstrecken für uns haben. Wir sind ja nicht bloß darauf angewiesen, dem was in der Welt und in uns selbst geschieht, zuzusehen, um es in unserer Erinnerung aufzureihen; indem wir wollend und handelnd uns unsere Zukunft selbst bestimmen, ist unser Blick ebenso in die kommende Zeit gerichtet, und wir messen ihren Werth an ihrem Verhältniß zu unseren Zwecken. In der Kindheit haben wir die Aufgabe der nächsten Stunde, des laufenden Tages vor uns; äußere Aufforderung bestimmt, was wir jetzt zu arbeiten haben, äußere Veranlassung, was wir spielen. Aber allmählich werden unsere Zwecke umfassender; je größer die Aufgaben sind, die wir uns setzen, desto größer ist die Reihe der einzelnen zu ihrer Ausführung nöthigen Thätigkeiten, welche in ihnen als Theile begriffen sind; indem wir sie zusammen als Ganzes überschauen, erscheint jetzt die Zeit, die nöthig ist sie zu verwirklichen, als eine Einheit höherer Ordnung; der Zerfällung in kleinste Theile, zu der uns die Aufmerksamkeit auf den Wechsel unserer Bewußtseinszustände anleitet, wirkt der sich gleich-

bleibende Wille entgegen, der beharrlich sein Ziel im Auge hält. Kurz wird nun die Zeit erscheinen, in der nur ein Theil der Aufgabe vollbracht werden kann.

Und wenn wir über die individuellen Ziele unseres eigenen Strebens hinaus den Blick auf die großen und allgemeinen Aufgaben der Menschheit richten, welche nur durch die Arbeit aufeinanderfolgender Generationen verwirklicht werden können, dann rücken die Grenzen auch der längsten Zeit, die wir erleben können, immer näher zusammen; für die Geschichte gilt der alte Maßstab des Hippokrates, daß die Kunst lang und das Leben kurz ist.

Anmerkungen.

1) Um sich hievon zu überzeugen, läßt man sich von einem andern an der Wand den Punkt angeben, bis zu dem ein bekannter Gegenstand, z. B. ein Hut, reichen wird, wenn er auf den Boden gestellt wird. Der Punkt wird regelmäßig zu hoch, nicht selten fast doppelt zu hoch angegeben.

2) Vergl. A. Nagel, die Anomalieen der Refraction und Accommodation des Auges, in Gräfes Handbuch der Augenheilkunde, 6. Bd. S. 351 ff.

3) Vgl. Liebmann, zur Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. S. 309 f.

4) Ein Punkt ist, was keine Theile hat. Euklid's Elemente Defin. 1.

5) S. Karl Vierordt, der Zeitsinn nach Versuchen 1868.

6) Die präcisesten Beobachtungen dieser Art sind (besonders von Donders) in der Weise gemacht worden, daß in dem Augenblick, wo ein äußerer Vorgang, z. B. ein Lichtfunke, ein Schall wahrgenommen wird, die Wahrnehmung durch einen Druck auf einen elektrischen Apparat registriert wird. Die Zeit, welche zwischen der Affection des Sinnesnerven und der Bewegung des Fingers verfließt, setzt sich zusammen 1) aus der Zeit, welche die Leitung des Sinnesreizes durch den sensibeln Nerven zum Gehirn erfordert, 2) aus der Zeit, welche für die Leitung des Bewegungsimpulses vom Gehirn zum Muskel durch den motorischen Nerven nöthig ist, 3) aus der zwischen inne liegenden Zeit, in der die bewußte Auffassung der Empfindung und der Wille zur Bewegung vor sich geht. Wird nun der Versuch so variiert, daß der Druck auf den Apparat nur erfolgen soll, wenn ein Reiz von einer bestimmten Art geboten wird, so ist die Gesammtzeit etwas länger; die Differenz wird zu dem Urtheilsact verwendet, der nöthig ist, um die Beschaffenheit des Reizes zu erkennen und zu entscheiden, ob eine Bewegung gemacht werden soll oder nicht.

7) Karl Ernst von Baer, Reden ꝛc. 1864. 1. Bd. S. 252 ff.

8) S. Vierordt, der Zeitsinn. S. 135. Die dort gegebene Erklärung hat sich mir wiederholt in auffallender Weise bestätigt. Sieht man erst sitzend durch das Fenster beispielsweise den Abhang eines Durchstichs an sich vorübereilen, und streckt dann den Kopf hinaus, um auch die Bahn sehen zu können, so weicht plötzlich der Abhang zurück, und man ist etwa erstaunt, zwischen sich und dem Abhang noch ein Geleise zu finden.

Der Begriff des Wollens und sein Verhältniß zum Begriff der Ursache.

Die psychologische Forschung ist immer in Gefahr, über der Verfolgung ihrer höchsten Ziele die nächsten Aufgaben aus dem Auge zu verlieren. Ihre höchsten Ziele bestehen ja gewiß in der Erkenntniß des Wesens des Geistes, in der Lösung der Frage nach dem wahren Subjecte des psychischen Lebens und nach den fundamentalen Gesetzen, welche seine einzelnen Erscheinungen beherrschen und seine Wechselbeziehungen zu der materiellen Welt regeln; wem es gelänge, den Streit zwischen Materialismus und Spiritualismus, zwischen Determinismus und Indeterminismus, zwischen Empirismus und Apriorismus zu endigen, der würde den höchsten Preis davon tragen. Aber indem die Entscheidung dieser und ähnlicher Fragen gesucht wurde, ist, gerade in den letzten Decennien, die bescheidenere Aufgabe vernachlässigt worden, die Begriffe, durch welche die genaue Erfassung und Beschreibung des wirklichen bewußten Geschehens, die Basis aller Psychologie, allein möglich ist, festzustellen und die Analyse, die sich nur an das unmittelbar in unserem Bewußtsein Gegebene hält, die das Zusammengesetzte in seine unterscheidbaren Factoren zu zer-

legen und der Verwechslung verwandter Erscheinungen zu wehren sucht, ihrem Ziele entgegenzuführen, das erreicht wäre, wenn wir eine sichere Terminologie für die Beschreibung und Unterscheidung bewußter Vorgänge hätten. Zwar was mit der Sinnesphysiologie zusammenhängt, ist in dieser Richtung mit Erfolg methodisch bearbeitet worden; um so mehr sind die andern Gebiete des Seelenlebens in den Hintergrund getreten, und wir finden die eigenthümliche Erscheinung, daß, wer sichere Belehrung über die Bedeutung der psychologischen Termini sucht, die überall angewandt werden, vergeblich fast die ganze neuere Literatur durchforschen könnte ohne Uebereinstimmung zu finden. Im Gegentheil: in vieler Hinsicht hat die Philosophie hier eingerissen was früher gebaut war; sie hat in dem Bestreben umfassende Ansichten zu gewinnen ihren Ausdrücken eine Weite und Unbestimmtheit gegeben, die sie zur exacten Beschreibung des Beobachteten unbrauchbar macht, und die sorgsamen Unterscheidungen der bloß classificierenden Periode sind großentheils verwischt. Was nennt die Psychologie heutzutage Wille und Wollen? Es darf nur an die Ausdehnung erinnert werden, die Schopenhauer diesem Worte gab, um den Umfang der Zerstörung zu übersehen. Die folgenden Blätter wollen, in ganz elementarer Weise und ohne den Anspruch mehr als ein Fragment zu bieten, den Versuch machen, an diesem speciellen Punkte wieder einmal eine bloß analysierende Methode anzuwenden und Distinctionen, die zuweilen vergessen werden, aufzufrischen.

Ich erfülle dabei nur eine Pflicht der Dankbarkeit,

wenn ich erwähne, daß die nächste Anregung zu den folgenden Ausführungen mir durch die Lectüre von Iherings „Zweck im Recht“ und Bindings „Normen“ gegeben worden ist, zu denen mich das Bedürfniß geführt hatte, die Aufgaben der psychologischen Analyse an concretem Stoffe gelöst zu sehen. Ich schätze den Gewinn, den ich den lebendigen und geistvollen Anschauungen des ersten, den scharf und energisch eindringenden Untersuchungen des zweiten Werkes schulde, darum nicht weniger hoch, weil ich vom Standpunkte des Psychologen aus ihren Voraussetzungen nicht überall zustimmen kann.

I.

Jeder Versuch, auf dem Wege der Analyse des Beobachtbaren zu bestimmten psychologischen Begriffen zu gelangen, muß sich zunächst an die Sprache des gewöhnlichen Lebens wenden, da nur mit Hülfe dieser die Objecte, um die es sich handelt, überhaupt zur Vorstellung gebracht und zur Untersuchung gestellt werden können; denn der Hinweis auf das, was jeder in sich erfährt, ist nur durch die Ausdrücke möglich, durch die er es auszusprechen gewöhnt ist; und genauere Betrachtung hat mich immer belehrt, daß in dem Gebrauch dieser Ausdrücke, auch wo sie unbestimmt oder vieldeutig scheinen, eine Fülle von Resultaten richtiger Beobachtung niedergelegt ist, von welcher die wissenschaftliche Psychologie viel zu lernen hat.

Das Verbum „wollen“ drückt, wie jede ähnliche Bezeichnung einer psychischen Thätigkeit, zunächst etwas aus,

was als ein Geschehen in mir in einem bestimmten Momente mit Bewußtsein aufgefaßt und von andersartigem Geschehen unterschieden wird. Wollen bezeichnet dasjenige, was für mein Bewußtsein in mir vorgeht, wenn ich sage; Ich will; so gut „sehen" dasjenige bezeichnet, was in mir geschieht, wenn ich sage: „ich sehe", wünschen dasjenige, was ich in meinem Bewußtsein habe, wenn ich sage: „ich wünsche". Die Grundbedeutung jedes Wortes auf diesem Gebiete muß immer etwas Bewußtes, und zwar in einem bestimmten Momente zum Bewußtsein kommendes meinen, oder wenigstens auf dasselbe sich zurückführen lassen; sonst hätte es gar keinen Sinn.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist unbewußtes Wollen eine Contradictio in adjecto; man kann veranlaßt sein zu glauben, daß unbewußte Thätigkeiten stattfinden und daß sie denselben Erfolg haben wie diejenigen, die wir Wollen nennen; wir mögen vielleicht selbst das Recht haben sie in erweitertem Sinne als Wollen zu bezeichnen; aber nur, weil wir zuerst ein bewußtes Wollen kennen gelernt haben; und sicherer wird es immer sein, für den weiteren Begriff einen anderen Terminus zu wählen.

Daraus folgt weiter, daß die Analyse dessen, was wir unter Wollen verstehen, da einsetzen muß, wo wir uns des Wollens mit der größten Deutlichkeit als eines bestimmten Actes bewußt sind, den wir von andern bewußten Acten unterscheiden; ist das festgestellt, so lassen sich erst verwandte Erscheinungen damit vergleichen und das Recht einer weiteren Ausdehnung des Wortes untersuchen.

Das Abstractum „Wille" aber möchte man wünschen in einer solchen Untersuchung ganz zu vermeiden; denn es ist ein Proteus, dessen Verwandlungen zu folgen eine eigene Abhandlung erfordern würde. Während es nämlich in der gewöhnlichsten, populärsten Anwendung das bezeichnet, was gewollt wird — einem seinen Willen thun — dein Wille geschehe — letzter Wille u. s. w. — also den Inhalt eines bestimmten Wollens meint (τὸ βούλημα), drückt es in anderer Anwendung als abstractes Verbalsubstantiv (ἡ βούλησις) die allgemeine Form der Thätigkeit, die wir Wollen nennen, abgesehen von jedem bestimmten Inhalt aus, so wenn wir von Freiheit des Willens, von festem Willen reden oder von einem sagen, er habe keinen eigenen Willen; die wissenschaftliche Sprache aber hat dieses Abstractum hypostasiert und mit Umgehung des wirklichen Subjects des Wollens, des individuellen Menschen, zum Subject der einzelnen Willensthätigkeiten gemacht (der Wille bewegt die Glieder), und ihre Spitze hat diese Hypostasierung in dem Schopenhauer'schen Satze erreicht, daß das „An sich" der Welt „Wille" sei — ein Wille bei dem die Frage: „wer will?" und die Frage: „was wird gewollt?" aufhören soll, damit aber auch jede Brücke zwischen dem deutschen Sinn des Wortes und dieser Verwendung desselben abgebrochen ist.

II.

1. In irgend einem Falle, in welchem wir unseres Wollens vollkommen klar als eines ausdrücklichen Actes

bewußt sind, und in welchem die vorangehenden und vorbereitenden Momente sich ebenso deutlich sondern, verläuft der innere bewußte Proceß zunächst durch folgende Stadien:

a. Das erste Moment ist die Vorstellung eines künftigen Zustandes, welche uns entweder von außen, etwa durch die Aufforderung eines Andern, oder durch das innere Spiel unserer Vorstellungen erweckt wird, und sich als möglicher Gegenstand eines Wollens darbietet, die Frage an mich stellt, ob ich mein Wollen darauf richte oder nicht. So der Vorschlag, den mir ein Anderer macht, das Project, das in mir selbst entsteht. Es enthält zunächst diese Vorstellung eines Künftigen; aber diese Vorstellung unterscheidet sich von andern Vorstellungen eines Künftigen, die bloß theoretisch meine Erwartung beschäftigen, dadurch, daß sie einmal von dem Gedanken begleitet ist, es stehe in meiner Macht, sie zu verwirklichen, und zweitens irgend einen Reiz für mich enthält, mein Interesse erweckt, mir von irgend einer Seite Befriedigung verspricht, mich (nach dem älteren Ausdruck) sollicitiert.

b. Diese Vorstellung eines Künftigen, die wir der Kürze wegen das Project nennen wollen, führt zu der Ueberlegung des Verhältnisses, in welchem dasselbe zu mir steht. Diese Ueberlegung betrifft zwei Fragen:

α. Die Frage: Soll ich das Project zum Gegenstand meines Wollens machen? Diese Frage erfordert einerseits die Verdeutlichung der Vorstellung meiner selbst, andrerseits die Verdeutlichung des Projects. In ersterer Hinsicht kommt in Betracht, in welchem Verhältnisse das Project zu der Totalität meines wirklichen Ich, der Gesammtheit meiner Neigungen, meiner Interessen, meiner Pflichten, meines Geschmacks u. s. w. steht; ob der künftige Zustand mit mir harmoniert oder nicht, ob er im Stande ist mich zu befriedigen, mich zu fördern, ob er, verglichen mit dem gegenwärtigen oder einem andern möglichen, ein Gut für mich ist, oder ob ich mich damit in Widerspruch mit mir selbst setze, weniger dadurch befriedigt sein werde, ob er ein absolutes oder relatives Uebel ist, ob er mir endlich gleichgültig, sein Sein oder Nichtsein ohne Werth für mich ist. Die Beantwortung dieser Frage erfordert also Reflexion auf die Gesammtheit meines Ich nach allen Seiten. Sie erfordert aber auch Verdeutlichung dessen, was das Project enthält; aller Seiten desselben, insbesondere aller Folgen, die seine Verwirklichung für mich haben würde, und Erwägung des Verhältnisses, in welchem diese Folgen zu mir und der Gesammtheit meiner Interessen stehen.

β. Mit der Frage: „Soll ich?" verbindet sich die Frage: „Kann ich?" Läßt sich das Project nicht bloß überhaupt realisieren, sondern durch mein Thun realisieren? Stehen ihm nicht unübersteigliche Hindernisse entgegen? Lassen sich die Mittel finden, durch die ich seine Verwirklichung herbeiführen kann? Hiezu gehört eine Ueberlegung der realen Beziehungen, in welchen der vor-

gebildete Zustand innerhalb des ursächlichen Zusammenhangs der Welt steht; ob er nach den mir bekannten Naturgesetzen überhaupt herbeigeführt werden kann, von welcher Art von Ursachen erwartet werden darf, daß sie ihn hervorbringen, und ob ich im Stande bin, eine dieser Ursachen in Wirksamkeit zu setzen. Ob diese Ueberlegung nun zugleich schon zu einer bestimmten Einsicht führt, in welcher Weise das Project realisierbar ist, oder nur zu der Ueberzeugung, daß es überhaupt nicht unmöglich ist, und nicht bloß von Ursachen abhängt, auf die ich keinen Einfluß habe, ist in diesem Stadium von untergeordneter Bedeutung; genug wenn ich nur überzeugt bin, daß es für mich nicht unmöglich ist. Denn nun kann das dritte erfolgen, nämlich

c. die Willensentscheidung, durch welche ich den zukünftigen Zustand als meinen Zweck setze, als Gegenstand meines Wollens mit Bewußtsein bejahe, das Project als etwas mir vorsetze, was durch mein Thun verwirklicht werden soll; oder aber verneine, daß es ein Zweck für mich sei, es abweise, entweder weil es gleichgültig, oder weil es ein Uebel ist.

Der Ueberlegung gegenüber ist die Entscheidung der Schluß, zu welchem die Prämissen hinsichtlich der Räthlichkeit und Möglichkeit des Projectes mich geführt haben, der Abschluß des erwägenden Denkens, der Beschluß.

Dieser Beschluß ist ein rein innerer Vorgang, in dem ich meine bloßen Gedanken zu mir selbst ins Verhältniß setze; es ergibt sich daraus, wie er als bloßes

Urtheil gefaßt werden konnte. Denn im Urtheil ist auch bloß ein innerer psychischer Act vorhanden, der eine Frage entscheidet; aber während im Urtheil nur das Verhältniß der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Subject und Prädicat, das in ihrem Inhalt als solchem liegt, anerkannt wird, handelt es sich hier um den nicht weiter beschreibbaren Act, durch den ich ein Gedachtes in Beziehung zu mir setze, indem ich es zum Gegenstand meines Wollens mache, dadurch mir selbst eine bestimmte Richtung gebe, mich mit einem bestimmten Inhalt erfülle; denn mein eigenes Sein ist es, das ich durch den gewollten Zweck zu ergänzen, zu fördern, zu erweitern mir bewußt bin, wenn ich ein Project bejahe; mein eigenes Sein, das keiner Ergänzung bedarf, oder das ich zu behaupten und in Harmonie mit sich selbst zu erhalten denke, wenn ich ein Project abweise.

α. Der bejahende Beschluß ist es, der sich in den Worten ausspricht: „Ich will". Daß das Gewollte etwas ist, was in unmittelbarer Einheit mit mir selbst gedacht wird, spricht sich darin aus, daß zum Verbum wollen zunächst ein Infinitiv gehört, dessen Subject der Wollende selbst ist: ich will etwas haben, genießen, erreichen; nicht das Objective an sich, sondern meine Beziehung zum Object ist ursprünglich Gegenstand des Wollens. Auch da, wo sich dieses persönliche Moment verbirgt, weil es sich um allgemeine Interessen des Rechts u. s. w. handelt, ist es doch vorhanden; der Staatsmann, der sich eine Reform der Gesetzgebung zum Zweck setzt, wird vielleicht von der Veränderung gar

nicht persönlich betroffen; aber indem er die Interessen der Gesammtheit zu den seinigen macht, steht der Zweck in ideeller Beziehung zu ihm und ist Quelle seiner Befriedigung; er identificiert sich mit einer Idee.

Daß das Gewollte sich niemals von mir ganz loslösen kann, ist schon damit gegeben, daß jede solche Willensentscheidung die Vorstellung meiner realen Causalität einschließt. Das Zukünftige wird ja gedacht als etwas durch mein Thun Hervorzubringendes, die Vorstellung meiner selbst, die zu Grunde liegt, ist die eines Subjects, das die reale Macht hat, den Zweck zu verwirklichen; darum liegt in jedem Wollen eingeschlossen: ich will etwas thun. Dieses Thun kann bloß in der Ausübung der Macht bestehen, die ich über den Verlauf meiner Vorstellungen und Gedanken habe; wenn ich über irgend eine wissenschaftliche Frage ins Reine kommen will, besteht das Thun, das ich im Sinne habe, im Nachdenken, und ich setze voraus, daß es in meiner Macht steht, meine Gedanken bei einem Gegenstand festzuhalten, sie untereinander zu vergleichen, Schlüsse zu ziehen; in anderen Fällen ist das Thun, welches den gewollten Zustand herbeiführen soll, eine Bewegung meiner Glieder, und ich bin mir der Macht bewußt, diese hervorzubringen. Aber auch da, wo der Zweck durch das Thun Anderer verwirklicht werden soll, wie bei einem Befehl, den ich ertheile, kann ich doch nur sagen: ich will, daß Du dieses thuest, wenn ich voraussetze, daß mein Wort die Macht hat, den Andern zu bestimmen. (In diesem Falle ist das Aussprechen des Wollens nicht bloß die Offenbarung

meines Innern, sondern zugleich die Ausübung der Macht, welche den Zweck verwirklicht). So ist in jedem Zwecke die doppelte Beziehung zu mir gedacht, einmal, daß ich für ihn thätig sein, und dann, daß er, realisiert, mein eigenes Sein erhalten oder fördern werde.

Liegt aber so die Vorstellung meiner Causalität in jeder positiven Willensentscheidung, so ist darum dieser Act selbst noch nicht causal nach außen; er ist auf das blos gedachte Zukünftige gerichtet, und ganz in meinem Bewußtsein beschlossen, ohne gegenwärtige Bedeutung für die Aussenwelt. Daraus erklärt sich, wie das Verbum „wollen" einerseits zur bloßen Futurbedeutung sich verflüchtigen konnte, wie im Englischen, andrerseits das Futurum ganz richtiger Ausdruck des Wollens z. B. in Verheißung und Drohung werden kann.

β. Ist die Willensentscheidung verneinend: so weist sie einfach die von außen gekommene oder im Innern entstandene Zumuthung ab, und eine weitere Folge geht direct aus dem Willensacte nicht hervor. Ein innerer Willensact aber ist vorhanden; nolle heißt nicht einfach „nicht wollen" in dem Sinne, daß gar kein bewußtes Thun vollzogen würde, das unter den Begriff des Wollens zu subsumieren wäre, in dem Sinne, in welchem der Schlafende nicht will, sondern nolle heißt wollend einen möglichen Zweckgedanken verneinen; fände keine Willensentscheidung statt, so bliebe ich unschlüssig vor der unentschiedenen Frage stehen. So gut im Gebiete des Denkens die Verneinung nicht ein Unterlassen des Urtheils ist, sondern selbst ein Urtheil, das

eine Gedankenverbindung für unvollziehbar erklärt, so gut ist im Gebiete des Wollens auch die einfache Abweisung eines Projects ein wirkliches Wollen. Aber der Gegenstand dieses Wollens ist an sich etwas rein Negatives, und insofern Unbestimmtes; es wird nur das Project aus dem Kreise der möglichen Zwecke ausgeschieden. Sucht man nach einem faßbaren Inhalte dieses Wollens, so kann man nur die Freiheit des Subjects, die abstracte Möglichkeit etwas anderes zu wollen, also zuletzt doch wieder blos etwas rein Negatives finden; und man kann nicht sagen, ein Nicht-wollen eines bestimmten Zweckes sei nur in der Weise möglich, daß etwas anderes Positives gewollt werde, so zu sagen ein conträrer Gegensatz statt des bloß contradictorischen. Wenn ich beim Mahl eine mir dargebotene Speise ablehne, so thue ich das nicht nothwendig, weil ich etwas anderes will; denn was ich sonst etwa im Augenblick wollen kann, Unterhaltung oder dergl., schließt ja das Essen nicht aus; ich lehne ab weil ich keine Lust habe, weil dasjenige fehlt, was das Dargebotene zu einem Zweck für mich machen könnte. Häufig genug allerdings wird mein Nichtwollen dadurch begründet sein, daß ich etwas anderes will was jenen Zweck ausschließt; wenn ich die Aufforderung zu einem Spaziergang abschlage, weil ich zu arbeiten habe, so will ich nicht spazierengehen sondern arbeiten; aber der Wille zur Arbeit entsteht nicht erst jetzt als Gegensatz zu dem Project des Spaziergangs, sondern war vorher da, und ist nur der Grund der Ablehnung, die an sich doch bloß ausdrückt, daß ich nicht will. Umgekehrt, wenn ich mich besinne was jetzt zu thun sei, und das, was mir zuerst einfällt, verwerfe, so habe ich noch gar keinen positiven Gegensatz zu dem was ich nicht will, ich setze die Ueberlegung vielmehr weiter fort, um etwas anderes zu finden, und der Wille dieses zu thun folgt dem Nichtwollen des ersten vollkommen getrennt und selbständig nach.

An diesem Charakter des Nicht-wollens macht es auch keinen wesentlichen Unterschied, ob das Project mir gleichgültig ist und mir weder Lust noch Unlust verspricht, oder ob es als ein Uebel erscheint, dessen Nichtsein ich wünschen muß; dieser Unterschied wird erst wirksam, wo es sich um Vorgänge handelt, die nicht durch mich erst eingeleitet werden sollen, sondern ohne mein Zuthun sich vorbereiten. Ob ich eine Speise ablehne, weil sie mir zuwider ist, oder weil ich satt bin und keine Lust mehr habe, ist ein verschiedener Grund des Nichtwollens; der formelle Charakter desselben aber ist in beiden Fällen derselbe.

2. War die Willensentscheidung bejahend, will ich das Gedachte als meinen Zweck, so beginnt nun der zweite Act des Dramas, der Proceß der Verwirklichung des Zwecks. Lassen wir die Fälle bei Seite, in denen der gewollte zukünftige Zustand selbst ein bloß innerer ist (ich will mir das merken, will mir das und das überlegen u. s. f.); nehmen wir die häufigeren, in welchen es sich um einen Zustand äußerer Dinge und ihr reales Verhältniß zu mir handelt, so verläuft die Verwirklichung des Zwecks durch folgende Phasen:

a. Die Feststellung der Mittel, durch welche der Zustand wirklich herbeigeführt werden kann, die durch das Denken zu leistende Aufstellung des bestimmten Planes, nach welchem reale Ursachen in Bewegung gesetzt werden sollen, aus denen der vorgebildete Zustand als ihre Wirkung hervorgeht. Von dem erstrebten Punkte rückwärtsgehend überschlagen wir die nächsten Ursachen, aus denen er resultiert, von unserer Lage aus vorwärtsgehend die Punkte, an denen wir eingreifen können; und es ergibt sich ein Verfahren oder mehrere Verfahrungsweisen, durch die der Zweck von mir realisiert werden kann, und deren erstes Glied jedenfalls eine Bewegung meines eigenen Leibes ist, sei es der Sprachorgane oder des Arms und der Hand u. s. w. Wo das Mittel durch den Zweck vollkommen bestimmt ist, vollzieht sich die Feststellung des Mittels durch einen einfachen Syllogismus, der oft gar nicht ausdrücklich beachtet wird, weil sich der Gedanke ungesucht einfindet; stehen verschiedene Mittel zur Auswahl, so werden sie nach ihrer Zweckmäßigkeit verglichen, und diese hängt theils von der Sicherheit ab, mit der sie den Erfolg hervorbringen, theils von dem Kraftaufwande den sie nöthig machen, theils davon daß sie keine unerwünschten Nebenerfolge hervorbringen können. (Es liegt in der Natur der Sache, daß die genaue Ueberlegung der Mittel in den einfacheren Fällen mit der Erwägung der Möglichkeit des Projects zusammenfließt, und also der Entscheidung für den Zweck schon vorangehen kann; insofern ist das Wollen des Zwecks von der Kenntniß der Mittel abhängig; aber ebenso gewiß ist, daß das

Wollen des Zwecks das prius zum Wollen der Mittel ist).

Der Abschluß dieses Mittel wählenden Denkens ist wiederum ein Beschluß, durch den wir uns bestimmen, das sicherste, leichteste, ungefährlichste Mittel anzuwenden. Dieses Auffinden der zweckmäßigsten Mittel ist das Gebiet der Klugheit; das Mittel, das die Klugheit räth, wird nun der nächste dem Zweck untergeordnete Gegenstand des Wollens; es stellt sich dem Endzweck als nächster Zweck gegenüber.

b. Diesem Beschluß, der wiederum ein rein innerer Vorgang ist, folgt nun die Ausführung selbst, und diese erfordert den Willensimpuls, durch den ich meine Glieder in Bewegung setze, das Commando, das ich meinen Sprachwerkzeugen, meinen Armen, meiner Hand ertheile, die vorgestellte Bewegung zu machen, die weiter wirkend endlich den gewollten Erfolg hervorbringen wird. Erst mit diesem Willensimpuls zu einer bestimmten Bewegung, der von dem Wollen des Zwecks und dem Beschluß der bestimmten Art seiner Verwirklichung unterschieden ist, tritt meine Thätigkeit über das psychologische, innere Gebiet hinaus und wird im gewöhnlichen Sinne causal, d. h. ein von mir Verschiedenes bestimmend und verändernd; erst damit handle ich, und Handlung ist im eigentlichen Sinne nichts als die gewollte Bewegung meines Leibes; der im Handeln unmittelbar wirksame Wille ist direct nur der Wille, der zu seinem Inhalte die Ausführung einer vorgestellten Bewegung hat und ver-

möge unserer Organisation diese Bewegung wirklich hervorbringt; denn nur die Bewegungen unserer Glieder stehen ja in directem Verhältniß der causalen Abhängigkeit von einem auf diese Bewegung gerichteten Willensimpuls, alles weitere ist von den mechanischen Gesetzen abhängig, nach welchen den Bewegungen meines Leibes die Bewegungen anderer Körper folgen, oder von den psychologischen, nach denen die äußeren Zeichen, die ich gebe, beseelte Wesen bestimmen.

[Wie dieser Willensimpuls es angreift, unsere Glieder in Bewegung zu setzen, und durch welche Vermittlungen wir die Herrschaft über dieselben erlangt haben, die wir thatsächlich ausüben, ist eine Frage, die hier übergangen werden kann; es genügt die Thatsache, daß wir im Stande sind, durch einen nicht weiter zu beschreibenden Act eine bestimmte vorher vorgestellte Bewegung zu bewirken, und daß dieses Vermögen im gesunden Zustande nur da beschränkt ist, wo ungewohnte und nicht eingeübte Bewegungen verlangt werden.

Dieser Willensimpuls zu einer bestimmten Bewegung tritt uns da besonders deutlich in's Bewußtsein, wo es gilt, eine Bewegung, zu der wir uns vorbereitet haben, und deren Vorstellung längere Zeit unwirksam in unserem Bewußtsein bleibt, in einem bestimmten Zeitpunkt — etwa auf ein gegebenes Signal hin — auszuführen; jetzt sind wir uns des psychischen Acts, der die wirkliche Bewegung hervorbringt, deutlich als eines Wollens bewußt, obgleich er sofort von dem die wirkliche Bewegung begleitenden Gefühl abgelöst und in den Hintergrund gedrängt wird; noch deutlicher ist das Bewußtsein des Wollens, wo es gilt durch Kraftanstrengung einen Widerstand zu überwinden; denn was wir Anstrengung nennen, ist ursprünglich ein intensiveres Wollen, mit dem sich aber sofort die Gefühle verknüpfen, welche die höchste Spannung unserer Muskeln begleiten. Nur dürfen nicht diese Gefühle deshalb mit dem Willensimpuls selbst verwechselt werden.

Nun ist weiter klar, daß in unserem gewöhnlichen Handeln dieser Willensimpuls nicht isoliert auftritt, als etwas, was von seinen Zusammenhängen losgelöst werden könnte; es kommt ja nicht darauf an, daß diese Bewegung gemacht, sondern darauf, daß durch sie etwas erreicht wird. Die Bewegung als solche ist nicht Selbstzweck; auch wo sie nicht bestimmt ist, etwas Aeußeres zu verändern, wird sie doch um eines Zweckes willen vorgenommen, bestehe dieser nun in dem Wohlgefühl das ihr folgt, wo wir uns aus einer unbequemen Lage befreien oder nach längerer Ruhe unser Blut in rascheren Umlauf bringen, oder auch nur in der Erprobung unserer Herrschaft über unsere Glieder und dem Bewußtsein, daß wir sie bewegen können, sobald wir wollen.

Dieser enge Zusammenhang der willkürlichen Bewegung mit einem über sie hinausliegenden Zweck zeigt sich besonders deutlich darin, daß in vielen Fällen der Impuls zur Bewegung sich weit mehr mit der Vorstellung ihres Erfolgs, als mit der Vorstellung ihrer Form associiert hat. Beim Sprechen liegt das klar zu Tage: die Impulse die wir

unsern Sprachorganen geben, sind durch die Vorstellung der Laute geleitet, die wir hervorbringen wollen, während wir von den Veränderungen der Stimmbänder, der Zunge u. s. w. keine oder wenigstens keine deutliche Vorstellung haben.

So erscheint der Act, welcher die Bewegung hervorruft, regelmäßig abhängig von einem auf den Erfolg derselben gerichteten Streben, und in diesem ist der psychologische Grund zu suchen, durch den der Bewegungsimpuls selbst erst wirklich wird. An der besonderen Beschaffenheit dieses vorangehenden Moments scheiden sich denn auch verschiedene Abstufungen des Begriffs der willkürlichen Bewegung, der theils in engerem theils in weiterem Sinne genommen werden kann.

Der willkürlichen Bewegung steht, als der äußerste Gegensatz, die mir von außen durch Zug oder Druck aufgezwungene rein passive Bewegung gegenüber, wie wenn ein Anderer meinen Arm hebt oder beugt.

Daran schließen sich die sogenannten Reflexbewegungen, die, durch keinen bewußten psychischen Vorgang bedingt, vielmehr durch den directen Uebergang eines von außen kommenden oder im Körper selbst entstandenen Reizes von einem sensibeln auf einen motorischen Nerven hervorgebracht werden, also nur in dem körperlichen Mechanismus begründet sind, und höchstens von dem Bewußtsein, daß sie geschehen, nicht von dem Bewußtsein, daß wir sie irgendwie intendiert haben, begleitet sind. Wenn ich hier sage, daß ich die Bewegung mache, so bin ‚ich' jetzt mein Leib, als das

Subject dieser Bewegung aus dem sie zu entspringen scheint; wenn ich zucke, athme u. s. w. so ist der Grund, warum ich diese Bewegungen ‚mir' zuschreibe, nur die Abwesenheit eines sichtbaren äußeren Zwanges und die Gewohnheit, meinen Leib als mich selbst zu bezeichnen; ich könnte ebenso richtig sagen: mein Finger zuckt, meine Brust hebt sich und senkt sich; ich, als bewußtes Subject, bin dabei nur Beobachter eines ohne mein Zuthun erfolgenden Geschehens.

Diesen körperlich verursachten Bewegungen stehen gegenüber alle diejenigen, als deren unmittelbaren Grund wir einen bewußten Zustand oder Vorgang kennen. Aber auch unter diesen ist ein Theil unwillkürlich; alle diejenigen nemlich, welche aus Gefühlserregungen entspringen, wie der mimische Ausdruck unserer Gemüthszustände durch die Gesichtsmuskeln, das Zusammenfahren beim Schreck, das Herzklopfen und Zittern in der Angst, das Schluchzen in der Trauer. Hier zweifeln wir nicht, daß das psychische Antecedens die nächste Ursache der körperlichen Bewegung sei; aber wir sind uns keines besonderen Actes bewußt, durch den wir die Bewegung hervorbringen, sie erfolgt ohne daß wir sie vorher vorgestellt hätten, darin den Reflexbewegungen verwandt, daß sie selbst gegen unsern Willen eintritt. Die Erregung der motorischen Nerven, von welcher diese Bewegungen bedingt sind, war jetzt direct durch den Gefühlszustand hervorgebracht; und dieser seinerseits ist ohne unser Zuthun eingetreten und uns angethan worden. Darum ist die Definition „Willensact ist die psychische Ursache,

durch welche motorische Nerven unmittelbar erregt werden" noch zu weit [1]).

Eine willkürliche Bewegung im weitesten Sinne unterscheidet sich nun zunächst dadurch von diesen unwillkürlichen Bewegungsformen, daß zu ihren Bedingungen die Vorstellung der Bewegung selbst oder ihres nächsten Erfolgs gehört; daß sie nicht nur eintritt, um nachher wahrgenommen zu werden, sondern erst vorgestellt war, und nun durch jenen nicht weiter zu beschreibenden Act, den wir Bewegungsimpuls nannten, verwirklicht wird, und die für unser Bewußtsein unterscheidbare specifische Natur desselben drücken wir eben dadurch aus, daß wir ihn ein Wollen nennen, und ihn dadurch sowohl von der Vorstellung als den begleitenden Gefühlen unterscheiden. Er fällt unter den allgemeinen Begriff des Wollens als einer inneren auf einen Zweck gerichteten Thätigkeit; die Natur hat ihm aber die unmittelbare Wirksamkeit durch die Einrichtung unserer Organisation gesichert.

(Die Fälle der sogenannten Nachahmungsbewegungen scheinen zwar nahe zu legen, daß zuweilen die Vorstellung einer Bewegung selbst für sich genügt, die Bewegung auszulösen; aber dieses Gebiet ist ein streitiges, sofern es fraglich ist, ob nicht ein durch die gesehene Bewegung hervorgerufenes Gefühl das eigentliche Agens ist, solche Bewegungen also unter die mimischen fallen, oder ob die Vorstellung ganz unmittelbar die Bewegung, oder einen uns nur nicht deutlich zum Bewußtsein kommenden Bewegungsimpuls erzeugt; und wir können es bei Seite lassen.)

Daß wir den Begriff der willkürlichen Bewegung ursprünglich auf die Thatsache gründen, daß wir uns eines auf die Hervorbringung einer Bewegung gerichteten Willensactes bewußt sind, darüber kann kein Zweifel sein. Die Bewegung als solche, wie wir sie zum Beispiel an einem andern sehen, verräth uns nichts über ihre Ursache; daß diese Ursache überhaupt eine psychische ist, können wir nur durch eine Uebertragung dessen erschließen, was wir in uns selbst erfahren; und ein psychischer Vorgang ist überhaupt für uns ursprünglich nur dadurch vorhanden, daß wir uns desselben bewußt sind.

Aber nun ergeben sich Schwierigkeiten. Wir werden geneigt sein, alle Bewegungen, die denjenigen gleichen, welche wir durch einen bewußten Willensact hervorbringen, unter den Begriff der willkürlichen zu subsumieren; alle diejenigen, als deren Bedingung wir eine Vorstellung der auszuführenden Bewegung und den Willensimpuls sie auszuführen kennen gelernt haben. Bewegungen, die zweckmäßig sind, ohne Reflexbewegungen zu sein, Bewegungen, von denen wir wissen, daß wir sie erst erlernt haben, indem wir eine uns vorgemachte Bewegung selbst auszuführen versuchten, werden wir zu den willkürlichen rechnen müssen. Aber wir sagen ohne Bedenken, daß wir solche Bewegungen unwillkürlich machen. Er trat unwillkürlich einen Schritt zurück — es entfuhr ihm das Wort — sagen wir von Jemand, der durch eine unerwartete Erscheinung, die ihm gegenübertritt, überrascht wird. Aber einen Schritt machen, ein Wort aussprechen, rechnen wir sonst unter die

willkürlichen Bewegungen, schon weil sie erlernt sind, und danach machten wir willkürliche Bewegungen unwillkürlich. Genauer zugesehen sind sie aber nur nicht aus einem klar bewußten Wollen ihres Zwecks hervorgegangen; was bei ihnen fehlt, ist nicht der elementare Bewegungsimpuls, sondern das deutliche Bewußtsein ihres Zwecks und eines darauf gerichteten Wollens; und dieses deutliche Bewußtsein fehlt, weil mit einer die Reflexion ausschließenden Schnelligkeit die Vorstellung der Bewegung und ihres Erfolgs den Drang sie zu verwirklichen und dieser den Bewegungsimpuls herbeirief. Darum nennen wir solche Bewegungen wohl auch instinctiv, wenn sie wirklich zweckmäßig, übereilt, wenn sie unzweckmäßig waren. Von diesen scheiden sich also diejenigen Bewegungen, deren Erfolg Gegenstand eines deutlich bewußten Wollens war; bei denen ebenso der Bewegungsimpuls einem auf den Erfolg gerichteten Wollen mit Bewußtsein folgte; wir könnten sie zum Unterschied gewollte Bewegungen nennen].

c. Läuft die Handlung selbst und die Kette der äußeren Vorgänge, die sie in Bewegung gesetzt hat, nach dem Programm ab, das ich innerlich entworfen habe, war die Berechnung ihres Erfolges richtig und wird sie durch keinen unvorhergesehenen Zufall gestört, so wird der ursprüngliche Zweck durch die willkürliche Bewegung und ihre Folgen erreicht, was ich gewollt, ist durch die Handlung verwirklicht, und der ganze Proceß findet seinen Abschluß in der Befriedigung, die mir das Eintreten des erstrebten Zustandes gewährt.

Die beiden Hauptacte, in welche nach diesem Schema der normale Verlauf eines nach außen gerichteten Wollens zerfällt, stellen sich je nach dem Standpunkt, von dem das Ganze betrachtet wird, in verschiedener Bedeutung dar. Für die psychologische Betrachtung, die sich in das Innere versetzt, ist der erste Act das Wichtigste, Wesentlichste; der zweite ein Nachspiel, das unterbrochen werden kann, ohne daß die Bedeutung des Wollens dadurch eine andere würde. Für die von außen kommende, historische Betrachtung ist der zweite Act das Wesentliche, das aus dem Wollen hervorgehende in die gemeinsame Welt heraustretende Handeln und das dadurch bewirkte Geschehen; erst mit dem Bewegungsimpuls gewinnt ja das Wollen Bedeutung für Andere; die rein inneren Vorgänge erscheinen jetzt als bloße Vorbereitung, und das Wollen erweckt also nur Interesse, sofern es Ursache des wirklichen äußeren Geschehens ist. Derselbe Gegensatz läßt sich als der Gegensatz der moralischen und juristischen Betrachtung bezeichnen. Dort kommt es zuerst auf die Gesinnung an, hier zuerst auf die Handlung und ihren Erfolg.

Es hängt damit zusammen, daß da, wo von der Betrachtung der Handlung ausgegangen wird, die Neigung vorhanden ist, als den ‚Willen' im eigentlichen und strengen Sinne nur die Thätigkeit zu verstehen, welche eine bestimmte Bewegung unmittelbar hervorruft, als das nothwendige Correlat des Wollens die That zu bezeichnen, die in einer Veränderung der körperlichen Welt besteht, für diejenigen bewußten Zustände dagegen, welche nicht unmit-

telbar nach außen causal sind, andere Bezeichnungen, Wunsch, Absicht u. dergl. zu verwenden.

Allein damit kommt der wissenschaftliche Sprachgebrauch mit dem allgemein üblichen in eine Collision, die gerade auf psychologischem Gebiete besonders gefährlich ist; er muß es für falsch erklären, wenn ich sage: Ich will heute Nachmittag abreisen, auch wenn mir vollkommen feststeht, daß die Reise um irgend eines Zweckes willen nothwendig ist, und ich an die Möglichkeit gar nicht denke, daß ich sie nicht mache; erst wenn ich den Weg nach dem Bahnhofe einschlage, wäre der Wille da. Ja es dürfte dann streng genommen immer nur von dem Wollen der Bewegung, nicht einmal vom Wollen ihres nächsten Erfolgs geredet werden.

Weiterhin isoliert eine solche Distinction den Willensact, der in der Bewegung thätig ist, in einer Weise, die dem psychologischen Thatbestande widerspricht; denn die Bewegungsimpulse treten ja nicht gesondert und selbstständig auf, sondern nur als Theile eines umfassenderen Vorgangs, sie sind von der Vorstellung des Erfolgs und einer auf seine Verwirklichung gerichteten inneren Bewegung abhängig; wo diese Abhängigkeit fehlte, würde man auch kaum sagen können, daß die körperliche Bewegung gewollt sei.

Endlich wird die Gleichartigkeit verdeckt, welche für unsere unmittelbare Auffassung zwischen den Acten besteht, durch die wir uns nur innerlich die Richtung auf ein bestimmtes Ziel geben, und den Acten durch die wir Glieder bewegen. Der Wille, durch den ich mich für einen Zweck entscheide, oder meine Aufmerksamkeit spanne, oder mein

Nachdenken einer Frage zuwende, setzt ebenso eine wirkliche Bestimmtheit meines Ich und gibt seinen Thätigkeiten eine Richtung, wie der Wille den Arm zu strecken meinen Leib bestimmt; das Undefinierbare, was wir überhaupt Wollen nennen, ist in beiden gleichartig; ob die sichtbaren Folgen sofort, oder erst nach einer Zwischenzeit eintreten, kann keinen begrifflichen Unterschied begründen.

So verdienstlich also die Sorgfalt ist, mit welcher diejenigen Willensacte, durch die wir unmittelbar causal nach außen sind, von den auf unser Bewußtsein beschränkten Thätigkeiten geschieden werden, so scheint sie mir doch zu weit zu gehen, wenn sie den letzteren bestreiten will, im eigentlichen Sinne ein Wollen zu sein. Der besonderen Betonung des Willens, der Bewegung erzeugt, liegt dabei allerdings der richtige Gedanke zu Grunde, daß das Bewußtsein einer auch nach außen wirksamen Macht eine Bedingung des zwecksetzenden Wollens überhaupt ist, und einen integrierenden Theil des psychologischen Gesammtzustandes bildet, aus dem unsere Willensentscheidungen hervorgehen.

III.

Gehen wir nun die einzelnen Stadien des ganzen Processes genauer durch, so bietet sich als Gegenstand der Untersuchung theils die Art und Weise, wie sie zu Stande kommen, theils die specielleren Variationen, deren sie fähig sind.

1. a. Die Entstehung des Projects.

Die Wege, auf denen die möglichen Objecte unserer

Willensentscheidungen, also Vorstellungen künftiger Zustände, die einen sollicitierenden Reiz ausüben, in unser Bewußtsein treten, sind, wenn wir die Entstehung ethischer Ideen bei Seite lassen, folgende:

α. Die eine Hauptquelle, aus welcher Aufforderungen zum Wollen uns zufließen, sind die wechselnden Gefühlszustände und das aus ihnen unwillkürlich und widerstandslos sich entwickelnde Begehren.

Jeder unbehagliche Zustand, in welchem wir uns befinden, weckt ein Verlangen, aus ihm herauszukommen; der Gegenstand dieses Verlangens ist zunächst die ganz unbestimmte weil bloß negative Vorstellung der Befreiung von der Unlust, aber indem dasselbe unsere Vorstellungsthätigkeit in Bewegung setzt, bietet die Erinnerung aus früherer Erfahrung die Vorstellung der Mittel, welche die Unlust enden, und das unbestimmte Verlangen erhält jetzt sein bestimmtes Ziel. So erweckt der Hunger das Verlangen nach Speise, der Frost das Verlangen nach Umhüllung, die Unlust der Sonnenhitze das Verlangen nach Schatten u. s. f.

Für unser Bewußtsein aber verdrängt die bestimmtere, anschaulichere Vorstellung die unbestimmtere; die Speise wird der im Vordergrund stehende Gegenstand des Verlangens, mit dem das Aufhören des Hungers verschmilzt.

Jedes wahrgenommene Object ferner und jedes Phantasiebild, mit dem sich die Vorstellung einer Lust, eines Genusses verknüpft, erweckt das Streben nach diesem Genuß, das Gelüsten. — Jenes Verlangen und dieses Gelüsten sind die beiden Formen des nicht weiter definierbaren rein inneren, ohne unser Zuthun eintretenden Zustandes, den wir Begehren nennen, des empfundenen Drangs aus der Gegenwart heraus nach der vorgestellten und anticipierten relativ höheren Lust der Zukunft hin. Dieser Drang verknüpft sich dann, ursprünglich ebenso ohne Dazwischentreten einer Ueberlegung und eines bewußten Wollens, mit Bewegungsreizen, die, wenn sie nicht gehemmt werden, zu wirklichen Bewegungen führen; weshalb die Sprache den inneren Zustand durch diese äußere Folge bezeichnen kann (ὀρέγεσθαι, streben, ver-langen).

Aber dieses fortwährend in uns sich erzeugende Verlangen, Gelüsten, Begehren ist als solches noch kein Wollen; und gegen die heutzutage herrschende Neigung, die Grenzen der Begriffe aufzuheben bis zur Formel eines unbewußten Wollens, ist auf die Scheidung von Wollen und Begehren Gewicht zu legen, die Aristoteles schon sicher festgestellt hat und die auch der Sprachgebrauch, obwohl er oft die Grenzen zu verwischen scheint, doch im Wesentlichen beobachtet. Das bloße im Moment auf äußere Reize entstehende Begehren erscheint als etwas Passives, was dem Subject angethan wird, was es in sich findet („mich verlangt, mich gelüstet"); erst wenn die Reflexion auf das eigene Selbst dazwischen tritt, das die unwillkürlichen Regungen beherrscht und entweder hemmt oder durch eigene Thätigkeit bejaht und zu den seinigen macht, tritt das Wollen ein[2]). Das Beherrschtsein durch das Begehren, vermöge dessen unmittelbar jedes momentane

Begehren und jedes Gelüsten in Handlung übergeht, erscheint als der rein thierische Zustand der bloßen ἐπιθυμία; erst wo dieser unwillkürliche Ablauf durch eine Reflexion auf das Selbst und sein Verhältniß zum begehrten Object, also durch einen Anfang von Ueberlegung gehemmt war, tritt das Wollen als etwas Actives, mit Bewußtsein aus der Einheit des Subjects entspringendes ein. Von dem Hunde, der nach einem vorgehaltenen Bissen sofort schnappt, sagen wir nicht, er wolle ihn; aber wir sagen, „er will ihn nicht", wenn er ihn in Folge einer Drohung oder früherer Dressur verweigert, weil jetzt das Begehren durch anderes gehemmt war, das nur wirken konnte, weil es sich in der Einheit des Hundebewußtseins mit jenem begegnete. Der Conflict verschiedener Begehrungen ist es zuerst, der das Thier wie den Menschen auf sich selbst zurückwirft und auch im Thiere Reflexion, Ueberlegung, Wahl zwischen verschiedenen Objecten und damit die allgemeine Form des Wollens erzeugt; die Höhe des Wollens aber richtet sich nach der Deutlichkeit und dem Umfang der Vorstellung des eigenen Selbst, und seiner Verhältnisse zur Außenwelt. (Wenn die frühere Psychologie dem sinnlichen Begehren das vernünftige Wollen gegenüberstellte, so ist der letztere Ausdruck richtig, wenn er nur sagen will, daß ein von der Macht der unmittelbaren Begierde befreites, vergleichendes Denken dem Wollen zu Grunde liegt; unrichtig, wenn darum dem Thiere die Möglichkeit der Form des Wollens abgesprochen wird. Will man das

Wollen an das „Selbstbewußtsein" knüpfen — kann der Hund ohne „Selbstbewußtsein" auf seinen Namen gehen?)

So wenig also das Begehren selbst schon ein Wollen ist, so leitet es durch den Reiz, den es ausübt, doch überall das Wollen, die Entscheidung ein, ob dem bestimmten einzelnen Begehren Folge zu geben sei oder nicht.

β. Eine zweite Hauptquelle der Zweckgedanken sind Aufforderungen von Andern durch Beispiel, Rath oder Befehl; sie geben zugleich die Vorstellung des möglichen Zwecks und den Impuls ihn zu dem meinigen zu machen; auf diesem Wege treten durch die Erziehung zuerst die ethischen Zwecke ins Bewußtsein. Die Abhängigkeit des Menschen von der Gesellschaft, in der er lebt, ist so groß, daß auch in diesem Gebiete vielfach in der Form des Begehrens, d. h. reflexionslos und blind, ohne Hindurchgang durch ein ausdrückliches Wollen die Aufforderung ausgeführt wird; der eigene Wille offenbart sich ja hier zuerst im Nein, im Ungehorsam gegen die Zumuthung.

γ. Eine dritte Quelle von Vorstellungen des Zukünftigen, welche Fragen an unsere Willensentscheidung stellen, ist die Voraussicht dessen, was der Lauf der Natur oder die Thätigkeit Anderer herbeiführen wird. Steht die erwartete Wirkung äußerer Ursachen in irgend einer Beziehung zu meinen Interessen, so kann sie mich nicht gleichgültig lassen. Aber wo sie sofort als günstig erkannt wird, stellt sie keine Frage an unser Wollen, sie kann nur Hoffnung und Freude erwecken; nur wo das erwartete Geschehen in irgend einer Hinsicht ein Uebel für uns scheint, uns

Schmerz, Verlust, Rechtsverletzung droht, unsere sonstigen schon gewollten Zwecke oder unsere unmittelbaren Begehrungen kreuzt, stellt unsere Voraussicht die Frage, ob wir es hindern sollen. Das Project also, das uns dann beschäftigt, ist das Nichtsein eines vorausgesehenen Ereignisses. Es bedarf keiner Ausführung, wie vielfach unsere Ueberlegung durch solche Fragen der Abwehr dessen, was uns widerwärtig ist, in Anspruch genommen wird.

1. b. Das Stadium der Ueberlegung.

α. Die Ueberlegung der Frage: Soll ich? kann zu einem sicheren und unzweifelhaften Resultate führen oder nicht.

Die Prämissen, von denen das überlegende Denken ausgeht, sind zu einem großen Theile schon vorher festgestellt: allgemeine Zwecke und Regeln, aus denen die Bejahung eines speciellen Zweckgedankens mit logischer Nothwendigkeit und ohne Einsprache von irgend einer Seite her zweifellos erfolgt, sobald die Subsumtion des vorliegenden Einzelfalls vollzogen ist. In solchen Fällen kommt das Stadium der Ueberlegung kaum zum Bewußtsein; die Gewohnheiten des Denkens vollziehen sich ohne besondere Aufmerksamkeit, und ebenso folgt das Wollen der Gewohnheit. Niemand bedarf der ausdrücklichen Ueberlegung, ob er unter den gewöhnlichen Verhältnissen sein Berufsgeschäft treiben soll; der Kaufmann nicht, ob er seinen Kunden die Waaren zeigen, überlassen und Bezahlung dafür annehmen soll; der Arzt nicht, ob er zu seinen stehenden Patienten zur gewohnten Zeit gehen soll; es versteht sich von selbst, daß er das will.

In andern Fällen wird die Bejahung des Zweckes herbeigeführt dadurch, daß einem lebhaften irgendwoher im Augenblick erregten Begehren die Reflexion nur keine Hemmung entgegenzusetzen weiß. Wer Erdbeeren im Walde findet, hat keine Regel, aus der er beschließen müßte sie zu pflücken; er pflückt sie, weil ihn nach dem Wohlgeschmack gelüstet; aber doch folgt er nur darum dem Begehren, weil weder ein Rechtsgrund noch etwa diätetische Vorsicht ihn abhalten. Weil er durch solche Erwägungen, wenn auch noch so flüchtig, hindurchgeht, ist sein Thun nicht reine Folge der Begierde, obgleich diese den einzigen positiven Grund seines Wollens enthält.

Ebenso wird, wo es sich um die Frage handelt, ob ich etwas hindern soll, entweder der schon festgestellte allgemeine Zweck entscheiden, den das drohende Ereigniß vereiteln würde, oder eine lebhafte Abneigung gegen eine Unlust, wie wenn ich eine Oeffnung schließe, durch die Rauch in mein Zimmer dringt; in diesem Falle ist nur das aus der erwarteten Unlust entsprungene negative Begehren der Grund meines Wollens; aber ein Willensact wird doch vollzogen, sofern ich zugleich sehe, daß keine andere Rücksicht die Abwehr der Schädlichkeit verbietet. Die Beweglichkeit des menschlichen Denkens ist im normalen Zustande so groß, daß wir immer das Recht haben, zunächst nicht das einfache unmittelbare Begehren, sondern das vom Wollen bejahte Begehren vorauszusetzen.

Sondert sich in solchen Fällen die Ueberlegung meist nicht als besonderes Stadium aus, wenn nicht die Complication der Frage eine ausdrückliche Anstrengung des Denkens erfordert, so steht es umgekehrt da, wo das überlegende Denken zu keinem bestimmten Ja oder Nein kommt.

Diese Unvollendbarkeit tritt vor allem da ein, wo incommensurable Interessen in Conflict treten, Pflicht und Neigung, Ehre und Vortheil; wo also von verschiedenen Prämissen aus entgegengesetzte Resultate sich ergeben, ohne daß der Werth derselben mit demselben Maßstab gemessen werden könnte: hier gestaltet sich die Ueberlegung zum inneren Kampf, den keine noch so feine und umfassende Rechnung endigen kann, wie die Ungewißheit, was vortheilhafter ist, oder was sittlich richtiger ist, durch Denken sich endigen läßt.

Das überlegende Denken ist aber auch dann unvollendbar, wenn der als Zweckgedanke sich darbietende zukünftige Zustand sich nicht in seiner Totalität mit allen Nebenumständen und Folgen voraussehen läßt, wenn mit der Befriedigung, die er in irgend einer Hinsicht verspricht, Gefahren der Nichtbefriedigung in anderer Hinsicht verbunden sind. Die Frage, ob ich eine mir angebotene Stellung annehmen soll, macht mir unmöglich, alles zu übersehen, was dieselbe mit sich bringen wird; im besten Falle muß ich mit Wahrscheinlichkeiten operieren, die sich nicht schätzen lassen, und es ist ganz vergeblich, von dem rechnenden Denken den entscheidenden Abschluß als sichere Conclusion aus gegebenen Prämissen zu erwarten; die Ueberlegung kommt nicht zum Ziel, und soll die Willensentscheidung erfolgen, so muß sie einen andern Charakter als den eines seiner zureichenden Gründe sich bewußten Beschlusses annehmen.

β. Die Ueberlegung über die Frage „kann ich" (im Sinne der bloß physischen, nicht der sogenannten moralischen Möglichkeit, die unter die vorige Frage fällt) ist rein theoretischer Natur. Sie betrifft die Causalverhältnisse, die zwischen Bewegungen meiner Glieder und dem projectierten Zustand bestehen, und ihre Beantwortung ist bedingt durch die Kenntniß der Gesetze, nach denen Veränderungen bestimmter Dinge von den auf sie gerichteten Bewegungen und der gegenseitigen Lage, in welche sie dadurch kommen, abhängig sind. Wo diese Verhältnisse sehr einfach und unserer Vorstellung geläufig sind, wo z. B. eine einfache eingeübte Bewegung ausreicht, meinen Zweck zu verwirklichen, kommt diese Frage, weil sie zu keinem Denken reizt, nicht für sich zum Bewußtsein; die psychologische Association führt den Gedanken der nöthigen Handlung herbei und ohne Hemmung geht der Willensimpuls daraus hervor. Wenn mir eine Erklärung zur Unterschrift vorgelegt wird, überlege ich nicht, ob ich die Fähigkeit habe meinen Namen zu unterschreiben; ist die Frage: Soll ich? bejaht, so folgt die Handlung ohne ein dazwischentretendes weiteres Denken, auch die einzelnen Züge der Feder bedürfen keiner besonderen Willensimpulse, sondern laufen nach eingeübten Associationen auf einen einzigen Anstoß ab.

In andern Fällen steht zwar die Möglichkeit, meinen Zweck zu realisieren, im Allgemeinen fest, es gibt mir bekannte Ursachen, die den Zweck herbeiführen, und diese Ursachen sind der Art, daß ich sie in Bewegung setzen kann; aber dieses Können ist kein unbedingtes, sondern hängt von den jeweiligen Umständen, von der Abwesenheit negativer Bedingungen u. s. w. ab. Der Gedanke, ein Haus zu erwerben, oder an einen bestimmten Ort zu reisen, enthält keine Unmöglichkeit, wie der Gedanke, das Wetter zu regulieren; ich weiß, was dazu gehört, und daß unter Umständen ich in der Lage sein werde, das Project auszuführen; ob aber diese Umstände schon vorhanden sind oder später eintreten, und auf welchem Wege mir die Erreichung des Zieles möglich sein wird, weiß ich nicht.

Bestimmter gestaltet sich meine Einsicht, wenn ich einerseits erkenne, daß für die Gegenwart mein Project nicht realisierbar ist, andrerseits aber von der Zukunft eine Aenderung der Umstände erwarte, die mir dasselbe möglich macht. Eine Reise nach Rom ist für jetzt unausführbar, denn ich habe keine Zeit und kein Geld dazu; aber ich erwarte, daß die Zukunft mir beides verschaffen wird, die Ueberlegung der Möglichkeit führt also zu einem Resultate, das bestimmt bejahend, nur gegenüber von dem, was ich jederzeit und augenblicklich vermag, zeitlich eingeschränkt ist.

Auch diese verschiedenen Abstufungen der Möglichkeit führen zu Modificationen in der Natur des dritten Moments, das wir oben genannt haben, der Willensentscheidung.

1. c. Die Willensentscheidung.

α. Setzen wir zunächst, daß die Frage „Soll ich" durch die Ueberlegung einfach und unzweideutig bejaht würde, daß aber die Realisierbarkeit des Projects durch meine Thätigkeit ganz unentschieden bleibt, oder sogar für die mir bekannten Verhältnisse verneint werden mußte, sei es, daß ich überhaupt die Realisierbarkeit des Projects verneinen muß, sei es, daß seine Verwirklichung von Ursachen abhängig ist, über die ich keine Macht habe, z. B. von Menschen, auf die ich weder durch Befehle noch durch Bitten zu wirken vermag: so ist ein W o l l e n unmöglich, und mein Gedanke ein Gegenstand des bloßen W u n s c h e s. Denn der Wunsch, der vom Begehren sich unterscheidet — die Thiere wünschen nicht — ist das durch die denkende Reflexion hindurchgegangene innere Hinstreben nach einem Zustande, den ich als ein Gut vorstelle, den ich aber weder mit Sicherheit erwarten noch selbst herbeiführen kann; darum drückt sich auch der Wunsch ganz correct aus durch das conditionale „Ich wollte" — wenn ich nemlich könnte. Ich wünsche, was allein das Glück oder der gute Wille Anderer zu bringen vermag, und dehne, um so gewisser je lebhafter meine Vorstellungsthätigkeit ist, mein Wünschen auch auf bloße Phantasiegebilde aus. Der Wunsch erhebt sich über die realen Beschränkungen des Ich und seiner Verhältnisse und schafft sich eine Welt nach seinem Herzen; er belebt uns durch die imaginäre Lust, welche eine gehoffte oder geträumte Befriedigung unserer Neigungen ge-

währt. Von dieser Seite angesehen ist Wünschen ein müssiges Spiel und das Gegenstück des ernsthaften realen Wollens, das sich nur auf Zwecke richtet, die als Bestandtheile der realen Welt gedacht werden, und es hat seine Bedeutung nur darin, daß es offenbart, worin der Einzelne sein Glück und seine Befriedigung sucht, also ein Symptom der Neigungen und des Naturells ist. Auf der andern Seite ist das Wünschen wieder die allezeit wirksame elastische Triebfeder, welche die Aufmerksamkeit auf die wirkliche Welt spannt und uns auf die Gelegenheiten lauern läßt, die dem Wunsche die Möglichkeit der Verwirklichung versprechen, um ihn in das zwecksetzende Wollen überzuleiten; und der Idealismus des Wunsches, der sich auf das Beste richtet, ist überall thätig, wenigstens das Bessere herbeizuführen.

Wo die Möglichkeit der Ausführung als vorhanden angenommen, aber der bestimmte Weg zum Ziel noch nicht gefunden ist oder nicht sofort betreten oder wenigstens nicht mit Einem Schritt zurückgelegt werden kann, existiert der bejahte Zweck als Absicht. In der Absicht setzt sich das rein innere Bejahen von dem ausführenden Wollen bestimmt ab; sie sieht das Ziel in der Ferne und mißt daran die Mittel; das Wort betont darum auch das rein Innere, was gewollt wurde, gegenüber dem was wirklich, durch Zufall oder Ungeschicklichkeit, geschah; nach anderer Richtung scheidet es den entfernteren Endzweck von dem zunächst gewollten Mittel und den bloßen Vorbereitungen.

Kommt die von der Absicht eingeleitete Aufsuchung geeigneter Mittel zu dem Ergebniß, daß dieselben zwar

jetzt nicht zu Gebote stehen, aber in Zukunft zur Verfügung stehen können, so nimmt die Absicht den Charakter eines hypothetischen Wollens an. Ein hypothetisches Wollen kann aber in zwei Richtungen bedingt sein: Entweder ist der Zweck selbst bedingt gesetzt, nur unter einer Bedingung bejaht, daß ich etwas thun will — wie z. B. meine Absicht einen Armen zu unterstützen, wenn er geordnet und sparsam ist; oder ist der Zweck selbst seinem Inhalte nach unbedingt gewollt, bedingt nur hinsichtlich des Vorhandenseins der Mittel, der Macht ihn zu realisieren, der passenden Zeit der Ausführung — das ist das Vorhaben, der Vorsatz: ich habe vor, ich nehme mir vor (bezeichnend in animo habeo), den Armen zu unterstützen, sobald sich die Gelegenheit bietet. (Der juristische Gebrauch des Wortes „Vorsatz", „vorsätzlich" ist von der gewohnten Bedeutung des Wortes „Vorsatz", das Beschluß und Ausführung zeitlich zu scheiden pflegt, verschieden, und insofern weiter, als er auch den unmittelbar in Handlung übergehenden Beschluß begreift.) Den Charakter des hypothetischen Vorsatzes nimmt insbesondere das Wollen allgemeiner Zwecke an, die sich je nach der Gelegenheit durch bestimmte Handlungen verwirklichen; der Vorsatz, sparsam zu sein, läßt sich nur durch eine lange Reihe einzelner Handlungen ausführen.

β. Ergeben sich diese Modificationen der Willensentscheidung aus den verschiedenen Resultaten der Ueberlegung der Möglichkeit, so tritt, wo die Frage „Kann ich" bejaht war, die Frage „Soll ich" aber nicht zum Beschlusse ge-

führt hat, die Willensentscheidung in der Form des Entschlusses auf. Trotz der Unvollendbarkeit des Denkens wird ein Project bejaht oder verworfen, die Ueberlegung wird durch einen souveränen Act des Wollens, oft mit Gewalt, abgebrochen; gegenüber der Gefahr mit einem Ich wags! jacta alea esto!, gegenüber der Versuchung mit einem Ἄπαγε Σατανᾶ! tritt der Mensch als Herr auch seinen eigenen Gedanken gegenüber, ihnen Schweigen gebietend und ihren Streit durch einen Machtspruch endigend. Unschlüssig ist, wer noch im Stadium der Ueberlegung sich befindet; unentschlossen, wer geneigt ist seine Entscheidung hinauszuschieben, bis die Ueberlegung ein Facit gibt, bei welchem Gewißheit oder wenigstens ein berechenbarer Ueberschuß von Wahrscheinlichkeit sich zeigt; entschlossen, wer die Ueberlegung abbricht, die er doch nicht vollenden kann. Häufig führt ja schon der Mangel an Zeit, die Ueberlegung zu vollenden, die Nothwendigkeit des Entschlusses herbei.

γ. Es liegt in der Natur des Entschlusses, daß der Mensch dabei sich keiner zwingenden Gründe bewußt ist, die ihn unfehlbar nach einer Seite bestimmen; stat pro ratione voluntas. Ich kann angeben, welche Rücksichten mir beim Entschlusse vorgeschwebt haben, ich kann ihn vielleicht nachträglich als die vernünftige und richtige Entscheidung construieren; aber es war doch nur Sache meines Wollens, daß ich der einen Rücksicht andere Rücksichten untergeordnet habe, denen ich ebensogut hätte größeren Werth beilegen können; ich fühlte mich frei, auch anders zu entscheiden, und unsicher, ob ich richtig entscheide. (Warum von „Entschluß" auch da gesprochen werden kann, wo ich der Richtigkeit gewiß bin, wird unten erhellen.)

Ob ich wirklich frei bin; ob nicht hinter meinem Bewußtsein Gründe lagen, die mich widerstandslos und unfehlbar bestimmten, ist hier nicht zu entscheiden; jedenfalls darf das Unbewußte, was mich bestimmt, einen vorgestellten Zweck zu wollen, nicht selbst wieder ein Wollen genannt werden, wenn keine Verwirrung entstehen soll; ebensowenig darf gesagt werden, daß, wenn einem überlegten Wollen entgegen doch in einem unbesonnenen Augenblick eine entgegengesetzte Handlung ausgeführt wird, daraus zu erkennen sei, was der Mensch eigentlich wolle, ohne es zu wissen. Was er damit verräth, ist nur die Natur seiner Triebe und die Schwäche seines Wollens; und der Ausdruck Rom. 7, 16; ὃ οὐ θέλω, τοῦτο ποιῶ ist in solchen Fällen ein vollkommen zutreffender und richtiger. Denn der Bewegungsimpuls, von dem die momentane Ausführung einer bestimmten Bewegung abhängt, wird nicht blos, wie es im Zustande vollkommener Selbstbeherrschung geschieht, durch das selbstbewußte Wollen eines Zwecks, sondern auch durch andere psychische Vorgänge ausgelöst; er folgt auch, wo das selbstbewußte Wollen fehlt oder zu schwach ist, um die augenblicklichen Bewegungen des Innern vernünftigen Zwecken unterzuordnen, der unvernünftigen Begierde, dem bloßen Triebe, der affektvollen Erregung des Augenblicks, oder der Gewohnheit. In andern Fällen allerdings hatte sich die dem Bewußtsein gegenwärtige Sachlage so verändert, daß das frühere Wollen durch ein anderes aufge-

hoben wurde. Soll nur die That über den Inhalt des Entschlusses entscheiden, so wäre nie ein Entschluß aufgegeben worden.

An der Anwendung des Causalbegriffs auf diejenigen Willensacte, bei denen ich mir eines freien Entschlusses bewußt bin, scheiden sich die deterministische und die indeterministische Theorie und die einzelnen Variationen beider. Die indeterministische Lehre bezeichnet als die Ursache davon, daß ein bestimmter Zweck gewollt wurde, nur das wollende Subject selbst, das, eben darin von den übrigen Wesen verschieden, in seinem Wollen frei, d. h. nicht durch irgend welche äußeren oder inneren Umstände mit unfehlbarer Nothwendigkeit gezwungen sei, eine bestimmte Möglichkeit zu bejahen, sondern unter den verschiedenen Möglichkeiten aus sich heraus entscheide, im Acte des Wollens selbst sich die Richtung auf diesen oder jenen Zweck gebe, die nicht aus den vorangehenden Datis berechnet werden konnte. Die deterministische Lehre setzt als Ursache des bestimmten Wollens principaliter ebenso das wollende Subject, dessen Thun ja das Wollen ist, aber dieses bestimmte Wollen trat nach einer Nothwendigkeit ein, vermöge der das Subject seiner unveränderlichen oder so gewordenen geistigen Natur gemäß unter den gegebenen Umständen eben so wollen mußte; einer Nothwendigkeit, die ebenso berechenbar wäre wie der Fall eines schweren Körpers, wenn wir die psychologischen Gesetze ebenso genau wüßten wie die Fallgesetze, und die Thatbestände, auf die sie angewendet werden, so genau feststellen könnten, wie die Lage des Steins vor dem Fall.

Immer aber ist die Frage: Was ist der Grund, daß ein zunächst als möglich vorschwebender Gedanke wirklich gewollt und dadurch zum Zweck gemacht wird? Die Antwort kann nicht sein, daß der Zweck selbst der Grund des Wollens ist, das jenen Gedanken erst zum Zweck machte. Der Satz „Ohne Zweck kein Wollen[3])“ ist ein rein analytischer, aus dem Correlationsverhältnisse der Begriffe Zweck und Wollen hervorgehender; er drückt kein dem Causalgesetz paralleles Gesetz aus, denn dieses lautet nicht: Keine Wirkung ohne Ursache — was ebenso aus der Correlation folgt — sondern: Kein Geschehen, das nicht Wirkung einer Ursache wäre. „Ohne Zweck kein Wollen“ heißt in andern Worten: es läßt sich kein Wollen denken, das nicht Wollen eines Zwecks wäre; wer will, der will etwas, was er vorstellt, und dieses nennen wir Zweck; die Vorstellung ist zwar die conditio sine qua non, aber nicht darum die erzeugende Ursache des Wollens. Der Satz: „Ohne Zweck kein Wollen“ entspricht dem Satze: „Ohne Raum keine Bewegung“: der Raum ist die conditio sine qua non der Bewegung, die Bewegung ist gar nicht denkbar ohne den Raum, aber der Raum ist nicht die Kraft, welche den Körper bewegt; oder er entspricht noch genauer dem Satz: Keine Bewegung ohne Richtung; mit dem Begriff der Bewegung ist gegeben, daß sie irgend eine Richtung hat, keine Bewegung kann wirklich sein ohne bestimmte Richtung; aber die Richtung erklärt nicht die Bewegung.

Mit der Erkenntniß also, daß alles Wollen das Wollen eines Zwecks ist, fällt die Frage noch nicht weg, was

denn nun die Ursache sei, welche den Menschen bestimmt, einen irgendwie entstandenen Gedanken eines Zukünftigen zu seinem Zweck zu machen, d. h. zu wollen; und in der Erkenntniß, daß diese Ursache nicht derselben Art ist, wie die mechanischen Bewegungsursachen in der äußeren unbeseelten Natur, ist noch nicht enthalten, daß sie nicht doch in demselben Sinne Ursache sei, daß es nicht Naturgesetze des Wollens gebe, die nur jetzt in der psychischen Natur des Menschen gegründet sind. Alle wissenschaftliche Anwendung des Causalitätsbegriffes [4]) in der äußeren Natur nimmt an, daß aus einem gegebenen Thatbestand, aus gegebenen Zuständen eines Körpers A und seinen Relationen zu andern Körpern eine Veränderung von A mit einer Nothwendigkeit folge, die sich durch ein allgemeines Gesetz ausdrücken lasse, und die zuletzt in dem Wesen des A selbst gegründet sei. Wenn wir das Frieren des Wassers causal erklären, so gehen wir zuerst auf die Nothwendigkeit zurück, daß Wasser unter 0° erkältet, fest werde, und darin zeigt sich eben die Natur des Wassers; weiterhin auf die Gesetze der Abgabe der Wärme an eine kältere Umgebung, welche ebenso die Natur des Wassers mit constituieren. Fragen wir nach der Ursache eines bestimmten Wollens, so suchen wir ein Gesetz, nach welchem aus der Thatsache, daß der Mensch den Gedanken eines künftigen Zustands aus irgend einer weiter zurückliegenden Veranlassung faßt, mit Nothwendigkeit das Wollen dieses gedachten Zukünftigen hervorgeht, und diese Nothwendigkeit wäre eben der Ausdruck seiner Natur. Die

Ursache des Wollens zerlegt sich dann in dasjenige, was den Gedanken herbeiführte, und die Natur des Menschen, der, wenn dieser Gedanke in seinem Bewußtsein war, ihn wollen mußte. So ist für die Psychologie Spinoza's das Wollen nothwendig, sobald der Gedanke des Künftigen eine Förderung meiner Selbsterhaltung, einen Nutzen für mich enthält; dann muß ich dasselbe wollen, weil es in der Nothwendigkeit meiner Natur liegt, mich selbst zu erhalten; und individuell verschieden ist nur, was ich als für mich nützlich ansehe. Nicht das, daß mir irgend ein Zweck vorschwebt, sondern das bestimmte Verhältniß des darin Gedachten zu mir selbst enthält den Grund es zu wollen. Damit ist sehr wohl vereinbar, daß es gar nichts Aeußeres gibt, was jeden Menschen zwingen müßte es zu wollen, und daß die Gewalt der Natur und die Drohung des Menschen an dem festen Willen scheitern kann; dann war das Verhältniß des Gedankens, sich durch Nachgiebigkeit zu retten, zu dem wollenden Menschen nicht der Art, daß er ihn wollen mußte, sondern es lag in der Natur dieses Menschen, andere Zwecke selbst um den Preis seines Lebens festzuhalten; aber das beweist keine Unabhängigkeit des Willens vom Causalitätsgesetz überhaupt, sondern nur die Unmöglichkeit, ein für Alle in gleicher Weise gültiges Gesetz aufzustellen, nach welchem unter denselben Umständen jeder dasselbe will. Die psychologische Causalität im deterministischen Sinn unterscheidet sich also formell nicht von der Causalität auf andern Gebieten, wo Zustände sich gesetzmäßig aus andern Zuständen erzeugen, sondern nur durch die inhaltliche Be-

schaffenheit dieser Zustände; diese sind hier etwa mechanische Bewegungszustände, dort zum Theil wenigstens Bewußtseinszustände. Der Schein, als ob der *Zweck als solcher* den Grund des Wollens enthalte, entsteht nur, wenn *zweierlei Wollen verwechselt wird*, das Wollen des Zwecks und das Wollen der auf seine Hervorbringung gerichteten Handlung; für dieses allerdings liegt der Grund in dem Zweck, genauer in dem vorangehenden *Wollen des Zwecks*; sagt man „*Keine Handlung ohne Zweck*“, so spricht dieser Satz das psychologische *Causalgesetz* aus, daß die auf Bewegungen meiner Glieder gerichteten Willensakte einen auf ihren Erfolg gerichteten Willen als ihre Ursache voraussetzen.

An diesem Punkte begegnet uns der vieldeutig schillernde Ausdruck „*Motiv*“. Stellen wir uns auf deterministischen Boden, so kann unter „Motiv“ nur dasjenige verstanden werden, was den Menschen vermöge seiner Natur und der dieselbe ausdrückenden Gesetze zu einem bestimmten Willensacte determiniert. Wo er sich dieser Determination *bewußt* ist, wo er weiß, *warum* er das will, was er will, da ist das Motiv eines bestimmten Wollens unmittelbar nichts anderes als der letzte *Zweck*, der durch dieses Wollen erreicht wird, und den er ein für allemal anerkannt hat — wiederum durch ein Wollen. Das Motiv der Arbeit ist Gewinnung des Lebensunterhalts; daß ich leben will, versteht sich von selbst, und weil ich das will, bin ich mir bewußt, auch die Mittel dazu wollen zu müssen; das Motiv eines Mordes ist Gewinnung

einer Erbschaft, das Motiv einer Reise Zerstreuung u. s. f. Wo wir von *edeln* oder *unedeln* Motiven reden, meinen wir zunächst immer allgemeine Zwecke, welche die Wahl einer bestimmten Handlungsweise nach sich ziehen; wir sprechen von Motiven des Eigennutzes, des Ehrgeizes, und wollen damit sagen, daß der das einzelne Wollen leitende allgemeine Zweck die Gewinnung von Vortheilen, die Gewinnung von Ehre sei.

Unsere Aufsuchung der psychologischen Ursachen geht nun aber weiter zurück auf die natürliche Basis, aus der das Wollen solcher Endzwecke entspringt, einerseits auf die einzelnen Gefühlszustände aus denen es regelmäßig hervorgeht, und weiterhin auf die Natur des Subjects, vermöge der diese eintreten, andererseits auf die äußeren Veranlassungen dieser Gefühle. Das Motiv eines Almosens ist zunächst der Wille dem Bedrängten zu helfen; der Wille dem Bedrängten zu helfen entspringt aus Mitleid, also ist Mitleid als momentaner Gefühlszustand das Motiv; dieser Zustand wird aber erregt, weil das Individuum dafür empfänglich ist, also ist Weichherzigkeit und Gutmüthigkeit das Motiv; andrerseits wird das Mitleid durch den Anblick der Noth erregt, also wird in diesem der Grund des Mitleids und des Willens zu helfen und des Almosens gesucht. Das Motiv einer Brandstiftung ist die Absicht den Betroffenen zu schädigen; diese geht als Racheverlangen aus dem Gefühl des Hasses in Folge von Mißhandlung hervor, aber nur weil der Brandstifter für solche Gefühle empfänglich, rachsüchtig ist; andererseits kann auch die erlittene Miß-

handlung selbst *Motiv* genannt werden. Auf die Frage also: Warum hat A dem B das Haus angezündet, kann ich nacheinander antworten: weil er ihm schaden wollte, weil er ihn haßte, weil er rachsüchtig ist, weil er von B mißhandelt war; jede dieser Antworten gibt einen näheren oder entfernteren Erklärungsgrund, keine für sich den ganzen, der in der thatsächlichen Veranlassung und der Natur des Menschen *zusammen* liegt.

Von dem nächsten Motive also, das ein *bewußter Zweck* ist und als solcher gewollt wird, geht die causale Erklärung weiter zurück auf den Grund, aus dem dieses Wollen entspringt, und findet ihn in derjenigen Beschaffenheit der menschlichen Natur, vermöge welcher in ihr Gefühle erregt werden und aus diesen Gefühlen der Drang zu bestimmten Richtungen des Thuns hervorwächst; theils vermöge des allgemeinen Gesetzes, daß Unlust den Drang erweckt sich von ihr zu befreien und vorgestellte Lust den Drang sie zu genießen, theils vermöge der specielleren und individuellen psychologischen Gesetze, nach denen Vorstellungen einer bestimmten Art lebhaften Reiz auf uns ausüben; d. h. sie geht zurück auf das was wir *Trieb* nennen, um den dauernden Grund zu bezeichnen, vermöge dessen die Vorstellungen bestimmter Richtungen und Erfolge unseres Thuns einen Reiz auf uns üben und mit der Erwartung der Befriedigung verbunden sind (Wissenstrieb, Ehrtrieb u. s. w.); Triebe die theils allgemein menschliche, theils individuell verschiedene sind. Diese Triebe als solche kommen uns nicht zum Bewußtsein; der Brandstifter empfindet

nur die Folge des Rachetriebs, das Verlangen, dem Beleidiger zu schaden; aber er reflectiert nicht, *warum* er das will, und *warum* ihm das Befriedigung verspricht; die Lust zur Rache ist einfach da als gebietende Macht, der letzte Grund seines Wollens aber ist ihm verborgen, und wenn er entgegenstehenden Rücksichten, der Furcht vor Strafe u. s. w. gegenüber sich zu dem Verbrechen *entschließt*, so zeigt er damit die Stärke des Rachetriebs, für sein Bewußtsein aber ist seine Willensentscheidung ein Letztes.

Er kann sich hinterher von dem deterministischen Psychologen belehren lassen, daß er so gehandelt, weil die Nachsucht in ihm stärker gewesen sei als die Furcht vor Strafe; in dem Momente aber, in dem er sich entschließt, weiß er nur, daß er dem Gehaßten schaden will; und in tausend Fällen wird der Wollende selbst keinen andern Grund seines Handelns angeben können, als daß er eben will, daß es ihm so beliebt, so gefällt. Die Schopenhauer'sche Lehre, daß wir durch unser wirkliches Thun unsern Charakter kennen lernen, ist consequent; aber sie verwirrt, wenn sie den dem bewußten Wollen und Thun zu Grunde liegenden dauernden Grund desselben selbst wieder als Willen bezeichnet.

Es geht aus diesem Verhältniß von Wollen und Trieb hervor, daß selbst die Rücksicht auf die Befriedigung, die eine Handlung *mir* gewährt, für das Bewußtsein zurücktreten kann; wer einem Nothleidenden helfen will, denkt dabei nicht an sich selbst; was ihm als bewußter Zweck

vorschwebt, ist das Wohlsein des Andern; erst an der Freude, die ihm das Gelingen verursacht, zeigt sich, daß ein Trieb seiner Natur das Wollen bewirkte.

8. Eine besondere Untersuchung erfordert die Frage nach der Natur desjenigen Wollens, das die Frage entscheidet, ob ich ein von andern Ursachen eingeleitetes und von mir vorausgesehenes zukünftiges Ereigniß hindern soll oder nicht. Die Voraussetzung, daß es überhaupt zu einem Wollen kommt, ist auch hier das Bewußtsein der Möglichkeit eines Eingriffs; wo ich meiner vollkommenen Unmacht gewiß bin, kann ich Furcht und Hoffnung haben, kann wünschen, daß die drohende Gefahr vorübergehe, aber ein Wollen ist überhaupt unmöglich; das ruhige Geschehenlassen dessen, was ich nicht hindern kann, ist nicht eine Form des Wollens; ich kann nicht wollen, daß die Sonne scheine, oder daß es nicht hagle.

Wo dagegen der Eingriff möglich ist und ich die Frage, ob ich hindernd eingreifen soll, bejahe, da ist ein vollgültiges Wollen vorhanden, obgleich der Zweck desselben zunächst nur negativ bestimmt ist. Ich schließe meine Hausthüre, damit Niemand hereinkommt, ich weiche einem Wagen aus, damit ich nicht überfahren werde u. s. w., was ich also will, ist nur daß ein vorausgesehenes Ereigniß nicht eintritt; erst das Mittel, das ich anwende, ist positiv bestimmt, aber es wird eben nur secundär als Mittel, nicht primär als Zweck gewollt.

Wie nun aber, wenn ich mich entscheide, den Dingen den Lauf zu lassen — was ist der Inhalt meines Wollens? Will ich dann das, was geschieht, weil ich nicht will, daß es nicht geschieht? Ist dann das Ereigniß, das ich vorausgesehen, und das zu hindern ich mich enthalten habe, mein gewollter Zweck in demselben Sinne wie jeder andere vorausgesehene künftige Zustand, der durch mein Thun zu Stande kommt? Gilt das Nichtwollen des Nichtseins gleich dem Wollen des Seins? Gilt auch hier, daß die doppelte Verneinung eine Bejahung ist?

Darüber kann zunächst gar kein Zweifel sein, daß ein wirklicher Willensact vorliegt, sobald die Möglichkeit das Drohende zu hindern mir zum Bewußtsein gekommen, und die Frage, was ich thun soll, wirklich entschieden, nicht bloß unschlüssiges Zaudern oder bequeme Trägheit von dem Geschehen überholt worden ist. Aber wir werden uns bedenken zu sagen, daß ich das, was zu hindern ich mich enthalte, im selben Sinne gewollt habe, wie die Zwecke, die ich mir von mir aus setze. Wenn ich — vielleicht ungern — einem Diener die Erlaubniß ertheile, einen Tag zu feiern; wenn ich einen Hund, der mich zu begleiten verlangt, obgleich er mir unbequem ist, nicht einsperre; wenn ich einen Baum, der mein Fenster zu überwachsen droht, nicht beschneide, und die Raupen nicht vertilge, die meinen Kohl fressen, — will ich, daß all das geschieht, was aus meinem Nichtsthun hervorgeht? Will ich, was ich nur erlaube, gestatte, zulasse?

Von einer Seite kann man geneigt sein, nur eine Selbstbeschränkung in einem solchen Wollen zu sehen, einen Verzicht auf Ausübung meiner Macht, ein Freilassen

der Kräfte der Natur oder des Thuns Anderer. Indem ich selbst die Grenzen meiner Herrschaft ziehe, ist also auch in diesem Falle der Inhalt meines Wollens ein rein negativer; war er dort das Nichtsein des erwarteten Ereignisses, so ist er jetzt meine Nichtintervention; ich breche die Brücke zwischen mir und dem was vorgehen wird ab, und will bloßer Zuschauer bleiben.

Von der andern Seite kann eingewendet werden: wenn ich entscheide, eine Gasflamme nicht zu löschen, so will ich doch, daß sie weiter brenne; wenn ich den Hahnen einer Wasserleitung nicht schließe, so will ich doch, daß das Wasser ausströmt; wenn ich den Hund, der einen Fremden gestellt hat, auf seine Bitte nicht zurückrufe, so will ich doch, daß der Mann gestellt bleibe; wenn ich dem Diener, der aus eigenem Antrieb ein Geschäft unternimmt, dasselbe nicht verbiete, so will ich doch, daß es gethan werde. Was geschieht, das geschieht, wie die Sprache sagt, mit meinem Willen; ja sie weist noch ausdrücklicher auf den engen Zusammenhang zwischen dem „Lassen" und dem „Wollen" hin, indem sie das „Lassen" sogar für das verwendet, was auf meinen ausdrücklichen Befehl geschieht, wobei also mein Wollen und mein Zweck gar nicht in Frage gestellt werden kann.

Aus dieser Antithese geht wenigstens soviel hervor, daß das bloß formelle Verhalten, das in dem Entschluß etwas nicht zu hindern besteht, nicht genügend ist um zu entscheiden, welcher Art der Zweck ist, den ich dabei will, und Unterschiede in dem Inhalt und Gegenstand des Wollens in sich birgt. In welchem Falle kann gesagt werden, daß ich das will, was ich mich entschließe geschehen zu lassen, in welchem Falle nicht?

Die Möglichkeit eines über das Nichtsthun hinausgehenden Wollens ist da offenbar ausgeschlossen, wo das Eintretende mir bei näherem Zusehen völlig gleichgültig ist und in keiner Weise irgend ein Interesse berührt, weder ein persönliches des Nutzens oder Schadens, noch ein ästhetisches, noch ein humanes des Mitleids, weder rechtliche noch sittliche Gesichtspunkte. Wo kein Reiz ist etwas zu wollen, da kann auch kein Wollen desselben stattfinden; und in diesem Falle erfolgt die Entscheidung der Nichtintervention auf Grund der Einsicht, daß das Geschehende mich gar nicht berührt; dann kann nicht gesagt werden, daß ich es gewollt, daß ich es nicht gehindert habe, damit es geschehe; die Verhinderung ist unterblieben, weil ich keinen Grund hatte meine Macht auszuüben, nur damit sie ausgeübt werde. Was ich also will, ist lediglich mein Nichthandeln.

Dagegen muß ein Wollen dessen, was ich zulasse, statuiert werden, sobald es nicht gleichgültig ist, und zwar zuerst dann, wenn ich es darum geschehen lasse, weil ich es als meinen Interessen entsprechend betrachte, also Grund gehabt hätte, es selbst herbeizuführen, dann mache ich es zu meinem Zweck; zweitens dann, wenn ich Gründe hätte es zu verhindern, aber aus andern Gründen für das Zulassen mich entscheide; denn in diesem Falle ist das Geschehenlassen die conditio sine qua non oder das

Mittel zu meinem Zweck, und um dieses willen mitgewollt.

Wenn ich, um den letzteren Fall zuerst zu betrachten, einem Diener Urlaub zu einer Reise auf einen Tag ertheile, obgleich ich ihn schwer entbehren kann, so stand vor meiner Ueberlegung zuerst der Wunsch, die Reise zu hindern; gebe ich sie doch zu, so muß der Wille die Zwecke des Mannes zu fördern, ihn befriedigt zu wissen u. s. w. den Ausschlag gegeben haben; indem ich das will, will ich auch das Mittel oder die Bedingung dazu. Daß es mir unerwünscht ist, ändert nichts an der Sache; denn es wird überall Vieles gewollt, was für sich niemals Zweck würde, aber als Bedingung eines andern Zweckes gewollt werden muß, weil derselbe auf keine andere Weise zu erreichen ist. Oder wenn ich die Raupen nicht vertilge, die meinen Kohl fressen, so ist mir das Geschäft zu zeitraubend oder zu unangenehm; ich will lieber den Kohl verlieren als mich plagen; der Verlust des Kohls ist der Preis, mit dem ich meine Bequemlichkeit erkaufe; ich will ihn also, wenn ich mich auch darüber ärgere.

Aehnlich, wenn Jemand ein Kind sieht, das im Begriffe steht Tollkirschen zu pflücken und zu verzehren, und dem sich einstellenden Gedanken, daß er es warnen sollte, mit Bewußtsein nicht nachgibt um sich nicht aufzuhalten: so sehe ich keine Möglichkeit zu läugnen, daß er die Vergiftung desselben gewollt habe; denn er weiß, daß entweder das Kind sich vergiftet, oder er einschreiten muß; entscheidet er sich gegen die letztere Alternative, so entscheidet er sich für die erstere; er kann das nicht darum thun, weil ihm gleichgültig ist, was geschieht, denn er braucht einen Willensact, um den natürlichen Impuls zur Rettung zu unterdrücken; und ich kann zwischen diesem Fall und dem andern, wo ich etwa einen Schuldner nicht einklage, obgleich ich sicher weiß, daß damit die Forderung verloren ist, keinen Unterschied finden; hier wird nicht zu bestreiten sein, daß ich den Verlust gewollt habe, der die vorausgesehene unausweichliche Consequenz meines Verfahrens ist. Nur ist auch hier, was ich geschehen lasse, nicht direct mein Zweck, sondern wird nur gewollt als Bedingung oder Consequenz eines andern Zwecks.

Anders steht die Sache nur, wo ich ein Eingreifen unterlasse, weil ich kein Recht und keinen Beruf habe, mich einzumischen, wo also mein Zweck nur der negative der Selbstbeschränkung ist. Aber das wird meist nur da der Fall sein, wo auch meine Macht keine directe ist, sondern von dem Wollen eines andern abhängt, der meine Einmischung zurückweisen kann; und mein Verhalten ist jetzt zwar nicht durch die physische, aber die rechtliche Unmöglichkeit des Eingriffes bestimmt, und ich verhalte mich zu dem, was geschehen wird, wie zu einer Naturgewalt, über die ich keine Macht habe; der allgemeine Zweck, die Freiheit anderer zu achten, legt mir dieses Verhalten auf.

Wo endlich der vorausgesehene Erfolg, der mir die Frage stellte, ob ich ihn nicht hindern soll, weil ich ihn nicht ohne Weiteres als günstig erkannt hatte, bei näherem Zusehen direct meine Zwecke fördert, kann ebenso-

wenig zweifelhaft sein, daß, was ich beschließe nicht zu hindern, durch einen Willensact von mir bejaht, also von mir gewollt ist; ich unterlasse ja die mögliche Gegenwirkung, damit der Erfolg eintrete; ich acceptiere als meinen Zweck, was sich mir ungesucht bietet, in demselben Sinne, in welchem ich anderes bejahe, was ich selbst herbeiführen muß; mein Verhalten ist durch den Willen bestimmt, daß das Erwartete eintrete. Inwiefern das Moment der Causalität, das wir oben als integrierenden Bestandtheil in der Vorstellung des Zwecks aufgestellt haben, auch hier nicht fehlt, wird sich später zeigen; hier nur soviel, daß die Behutsamkeit, die wir anwenden, den uns günstigen Lauf der Dinge nicht zu stören, einen wesentlichen Theil unseres practischen Verhaltens ausmacht.

2. Das Stadium der Ausführung. a. Die Ueberlegung der Mittel.

Die berechnende Klugheit geht darauf aus, die Reihenfolge der Veränderungen, welche ein Eingriff in die Welt herbeiführen wird, so vollständig als möglich vorauszusehen. Aber es liegt in der Natur unseres vorbildenden Denkens, daß wir der Richtigkeit unserer Berechnung niemals vollkommen sicher sein können. Wenn ich durch einen Bewegungsimpuls eine nach außen gerichtete Wirkung, die Ursache weiterer Wirkungen hervorzubringen denke, ist es unmöglich den ganzen Complex von wirkenden Ursachen und Umständen zu übersehen, in welche ich durch meine Action eingreife, den ganzen Betrag von Veränderung der

Außenwelt, den eine einzige Handlung im Gefolge haben wird, in Gedanken voraus zu entwerfen. Nicht nur kann ein ganz unvorhergesehener Zufall, ein in den Kreis von Umständen, die ich übersehe, von außen hereinbrechendes Agens den Ablauf von Veränderungen kreuzen, den ich einleite, und ihn einem weit entlegenen Ziele zuführen; auch die Beschaffenheit der Dinge, auf die ich wirke, und der Grad meiner wirkenden Kraft ist häufig nicht hinlänglich bekannt, um mit Sicherheit den Erfolg vorauszusagen. Jedes Handeln kann Nebenerfolge herbeiführen, die meinen Zwecken und Wünschen entgegen sind, und die, wenn ich sie vorausgesehen, mich bestimmt hätten, auf das Handeln überhaupt zu verzichten. Es ist die Aufgabe der Vorsicht, diese Nebenerfolge zu vermeiden und dem Zufall den Zugang zu verwehren; aber auch die vollendetste Vorsicht, der der Mensch fähig ist, vermag nicht den Eingriff so zu bemessen, daß mit unfehlbarer Sicherheit nur der zum Voraus vorgestellte Erfolg und dieser ganz eintritt.

Die Differenz zwischen dem in meiner Berechnung vorgebildeten Verlauf einer durch willkürliche Bewegung eingeleiteten Reihe von Veränderungen und dem wirklichen Erfolge, die Ueberraschung durch den Zufall, der die berechneten Folgen vereitelt, oder gar aus der einfachsten Handlung Unheil hervorwachsen läßt, ist uns durch die Erfahrung so geläufig, daß, wenn wir uns alles immer gegenwärtig hielten, uns stets die Furcht begleiten müßte, durch jede Bewegung Kräfte zu entfesseln, die mit dämonischer Bosheit sich gegen uns kehren werden. Nicht blos mit

weitgreifenden Thaten, mit der alltäglichsten Verrichtung schon „greift des Menschen Hand in des Geschicks geheimnißvolle Urne"; das Anzünden einer Lampe kann die Einäscherung einer Stadt, die harmloseste Reise die Verschleppung einer Epidemie der Hunderte erliegen zur Folge haben; dächten wir immer an alle Möglichkeiten, so müßte uns die Hand erzittern, die ein Zündholz streicht, und der Fuß, der eine Treppe betritt auf der wir zu Tode fallen können. Ueber solche Aengstlichkeit hilft die Unmöglichkeit weg, an alles zu denken; die Beschränktheit unseres Wissens erleichtert uns das Handeln; die überwiegende Zahl der Fälle des Gelingens begründet die Gewohnheit, nur den am häufigsten eintretenden Erfolg zu erwarten; und erzeugt den natürlichen Leichtsinn, der wissenschaftlich durch die Berechnung der Wahrscheinlichkeit sich rechtfertigen läßt. Denn wollten wir uns durch die Gefahr auch unwahrscheinlicher Zufälle abhalten lassen, so wäre überhaupt kein Wollen denkbar.

Aber die Möglichkeit der Differenz zwischen dem berechneten und dem wirklichen Erfolg unserer Willensimpulse gibt doch allem Wollen zum Handeln, wenn auch in sehr verschiedener Abstufung, seinen eigenthümlichen psychischen Charakter; sie offenbart, daß der Wille zum Handeln niemals die reine logische Consequenz der Erwägung der Mittel für den gewollten Zweck sein kann, weil die absolute Sicherheit, daß unser Zweck und nur unser Zweck realisiert werde, gar nie erreichbar ist; das Wollen des Zwecks kann nicht zum Wollen der Handlung führen

ohne das Moment des Muthes, der auch auf die Gefahr des Mißlingens hin wagt; eben darin zeigt sich, daß auch zum Beginn der Ausführung eines festgestellten Zweckes ein Entschluß gehört, wie auch das Verhältniß, in dem der Entschluß zum Handeln zu den dem Denken gegenwärtigen Resultaten steht, individuell verschieden ist. Der Aengstliche will nur sichere Mittel anwenden, der Muthige handelt auf bloße Hoffnung.

Es ist nun eine, zumal auch für die Beurtheilung moralischer und juristischer Verantwortlichkeit schwierige Frage, ob und in welchem Sinne denn von einem Wollen auch der gar nicht vorausgesehenen Erfolge des Handelns, und in welchem Sinne ferner von einem Wollen der zwar als möglich vorgestellten, aber nicht beabsichtigten Erfolge der mit dem Bewußtsein einer Gefahr unternommenen Handlung die Rede sein könne. Die Schwierigkeiten, die hier liegen, sind sorgfältig zu scheiden von einer andern Classe von Schwierigkeiten, die daraus erwachsen, daß häufig der unser Handeln leitende Zweck in unbestimmter Allgemeinheit gedacht wird, und doch nur durch einen concreten Erfolg verwirklicht werden kann, und daß er ferner in der Regel unvollständig gedacht wird, so daß seine Realisierung in der wirklichen Welt nur dadurch möglich ist, daß auch anderes zugleich verwirklicht wird, was ich nicht ausdrücklich gewollt habe (wenn ich z. B. einen Kranken besuche, so ist das nicht möglich, ohne daß ich einen Theil des Sauerstoffs in seinem Zimmer verbrauche, aber daran denke ich nicht, obgleich es ein unvermeidlicher Ne-

benerfolg meines Besuches ist). Lassen wir das einstweilen bei Seite und betrachten nur die Fälle, in denen der wirkliche Erfolg außerhalb des vorgestellten Zweckes und mit diesem nicht unvermeidlich durch ausnahmslose Nothwendigkeit verbunden ist.

α. Die erste Frage, ob und in welchem Sinne von einem Wollen auch der nicht beabsichtigten und nicht vorausgesehenen Erfolge des Handelns die Rede sein könne, kann nicht dadurch entschieden werden, daß man den Begriff der Causalität in den des Wollens so aufnimmt, daß man sagt, weil der Wille dasjenige sei, wodurch der Mensch causal ist, darum sei alles von ihm Verursachte auch gewollt; indem der Mensch durch seine Bewegung in die Außenwelt eingreife, setze er eine reale Ursache, die nach den Gesetzen der wirklichen Welt ihre Folgen entwickle; er wolle also unbesehen alle Folgen seiner Thätigkeit; der Irrthum des Menschen ändere an seinem Wollen nichts, denn die realen Dinge, zu denen der Wille gehöre, ändern sich nicht durch den Irrthum des Menschen. Der Wille müsse von der Vorstellung unabhängig gestellt werden. „Wer ein brennendes Zündholz wegwirft, damit es unschädlich verlösche, es aber in ein Gefäß mit Spiritus wirft, den er für Wasser hielt, hat keine Vorstellung von der Größe und Furchtbarkeit des Erfolgs gehabt, und doch ist der Erfolg nichts anderes als realisierter Wille" [5]).

Beginnen wir mit der Frage nach den realen Causalverhältnissen, welche in irgend einer menschlichen Handlung vorliegen, und gehen wir von dem aus, was ganz unter

die äußere Betrachtung des Geschehens fällt, so haben wir zunächst den Causalzusammenhang zwischen einer körperlichen Bewegung des Menschen und ihrem nächsten Erfolg. Die Ursache einer Verwundung ist ein Faustschlag, die Ursache, daß ein Körper fällt, ein gegen ihn geführter Stoß. Wir sind ganz auf mechanischem Gebiet; die Glieder des menschlichen Körpers wirken als bewegte Massen, die Bewegung dieser Massen ist die Ursache von Veränderungen in den Körpern die sie treffen, diese Veränderungen wirken nach mechanischen Gesetzen weiter und weiter. Der menschliche Körper erscheint als die Ursache, von der der ganze Verlauf ins Werk gesetzt wird, weil aus ihm die Veränderung zu entspringen scheint, weil wir weiter zurück keine äußerlich wahrnehmbare Ursache seiner Bewegung finden; für die an den Augenschein sich haltende Betrachtung erscheint der Körper als das Agens, das mit seiner Bewegung den ganzen Verlauf beginnt. Ebenso scheint uns der Baum activ, dessen Wurzel durch ihr Wachsthum den Felsen sprengt. Erst die sorgfältige Analyse der Wissenschaft könnte in jener Bewegung, in diesem Wachsthum die bloße Fortsetzung physischer Processe entdecken.

Sieht man nur auf die mechanische Fähigkeit, Wirkungen hervorzubringen, so sind alle Körperbewegungen des Menschen vollkommen gleichwerthig, diejenigen die wir als willkürliche, wie diejenigen die wir als unwillkürliche zu bezeichnen gewohnt sind. Wer das Gleichgewicht verliert und fällt, kann durch die Schwere seines Körpers denselben Erfolg hervorbringen, wie der, der sich absichtlich zu Boden

wirkt; die Mutter, die im Schlafe ihr Kind im Bette erdrückt, wirkt durch die Schwere ihres Leibes gerade so, wie wenn sie sich absichtlich darauf gelegt hätte. Wer vor Aufregung zittert, wenn er eine gefährliche Operation zu machen hat, kann das Leben seines Patienten ebenso in Gefahr bringen, wie wenn seine Muskelzuckungen willkürliche wären. Die unwillkürlichen Bewegungen haben ihre Erfolge nach denselben mechanischen Gesetzen, wie die willkürlichen.

Was nach außen causal ist, und einen Erfolg in der Welt hervorbringt, ist also zunächst die Bewegung des menschlichen Leibes und seiner Glieder als solche; was wirkt, ist die bewegte Masse.

Nun geht (um auf die Ausführungen S. 130—136 vom Gesichtspunkte der Causalität zurückzukommen) die causale Betrachtung einen Schritt weiter zurück, und fragt, wodurch die Bewegung des Leibes und seiner Glieder hervorgebracht war. Sie findet verschiedene Ursachen, aus denen Bewegungen erfolgen können; einmal körperliche Reize, die vermöge der Einrichtung der organischen Maschine Bewegungen auslösen, und diese Reize kommen theils von außen, theils bilden sie sich im Innern, wie der Gehirnabsceß der Convulsionen erzeugt; sodann Gemüthserregungen, die mit unwiderstehlicher Gewalt den Körper erschüttern; endlich die Ursache, die wir für die willkürlichen Bewegungen annehmen, den Willen.

Es ist also vornweg unmöglich, den Willen dadurch zu definieren, daß er Ursache der Bewegung sei, die in der

Welt weiter wirkt. Faßt man Wille in dem engen Sinne, daß das Wort nur den auf die wirkliche Bewegung gerichteten und sie regelmäßig hervorbringenden Act meint, so kann man allerdings, wenn man von gewissen Ausnahmen absieht, sagen, durch den Willen sei der Mensch causal nach außen; aber man gibt damit keinen specifischen Unterschied des Wollens an; man kann den Satz nicht umkehren und sagen, was die Wirkung nach außen hervorbringe, sei Wille. Das Merkmal dient dazu, den Willen zur Bewegung von anderen verwandten Erscheinungen, dem auf den Zweck gerichteten Wollen, das nicht unmittelbar eine Bewegung hervorbringt, oder vom bloßen Wünschen zu unterscheiden; aber es kann nicht dazu dienen, für sich den Begriff des Wollens zu constituieren. Es wäre auch dann, wenn alle wirksamen Bewegungen zu ihrer Ursache das Wollen hätten, nur ein charakteristisches äußeres, aus einer Relation abgeleitetes Merkmal angegeben worden; was Wille ist, wäre damit noch nicht gesagt.

Darüber kann nur das unmittelbare Bewußtsein unserer inneren Erlebnisse etwas aussagen. Erst indem wir dieses hinzunehmen, und das innere Geschehen mit den Bewegungen vergleichen, deren wir inne werden, kommen wir zu der Einsicht, daß im Einen Fall ein bestimmter bewußter Act vorhergieng, den wir Wollen nennen, in andern Fällen dieser Act fehlte, und die Bewegung ohne sein Dazwischentreten dem empfundenen Reize oder der Gemüthserregung folgte. Nur dieses Bewußtsein macht es uns überhaupt möglich, als Ursache der Bewegung in uns selbst

ein Wollen zu statuieren, und, was wir in uns selbst erfahren, nach Analogie auch auf Andere auszudehnen.

Wenn ich aber diesen psychischen Act des Wollens analysiere, den ich als Ursache bestimmter Bewegungen erkannt habe, so finde ich, daß ich eine vorher vorgestellte Bewegung meinen Gliedern auszuführen befehle, indem ich einen nicht weiter zu beschreibenden Act vollziehe, dem ich gewöhnt bin die Bewegung unmittelbar folgen zu sehen. Der Wille, meinen rechten Arm zu strecken, unterscheidet sich von dem Willen, meinen linken Arm zu strecken, für mein Bewußtsein deutlich nur dadurch, daß das erstemal die Bewegung des rechten, das zweitemal die Bewegung des linken Arms vorgestellt war. Erst die Uebereinstimmung des wirklichen Geschehens mit der vorangehenden Vorstellung gibt mir die Gewißheit des Causalzusammenhangs zwischen meinem bewußten Wollen und der Bewegung die ich mache. Würde eine Bewegung thatsächlich ausgeführt, ohne daß ich unter ihren Bedingungen irgend eine Spur der Vorstellung dieser Bewegung (beziehungsweise ihres nächsten Erfolgs) fände, so hätte ich auch kein Recht als ihre Ursache einen Willensact anzunehmen, da ich ein Wollen ohne Vorstellung dessen, was ich will, in meinem Bewußtsein nicht finde.

Das unmittelbare Object des Wollens auch auf diesem engsten Gebiete kann immer nur der vorgestellte Erfolg sein; ein bewußter Act kann ursprünglich immer nur durch etwas, was ins Bewußtsein fällt, determiniert und von andern bewußten Acten unterschieden sein, nicht durch eine reale Folge, welche in unbegreiflicher Weise die Na-

turordnung an denselben knüpft. Vermöge dieser Naturordnung bin ich, das bewußte Subject, durch den Willen eine vorgestellte Bewegung auszuführen in normalem Zustand auch die Ursache der Bewegung und mittelbar dessen, was aus dieser Bewegung vermöge der wirklichen Verhältnisse anderer Dinge zu meinem Körper folgt.

Nimmt man aus dem Begriffe des Wollens die Vorstellung dessen, was gewollt wird, heraus, und läßt nur das Moment der realen Causalität stehen, so wird der psychologische Begriff des Wollens zerstört und ein Abstractum geschaffen, das in unserem Bewußtsein nirgends vorkommt; wenn ich irgendwie Ursache einer Bewegung bin, die unabhängig von einer Vorstellung derselben erfolgt, so kann darum, weil ich sie verursache, nicht gesagt werden, daß sie *gewollt* sei, sondern nur, daß sie durch mich *geschehe*. Wenn der Rückenmarkskranke oder der von Aphasie Befallene eine Bewegung hervorbringt, die vermöge der Störung der normalen Leitung völlig zwecklos herauskommt, so hat er mit Bewußtsein den Impuls zur Bewegung gegeben; aber wir unterscheiden jetzt die Bewegung, die er machen wollte, von der, die er wirklich gemacht hat; wir können nicht sagen, er habe die verkehrte Bewegung machen wollen, weil er sie wirklich gemacht hat; und dasselbe gilt von dem Ungeübten und Ungeschickten, dessen Bewegungen anders ausfallen als er sie intendierte. Wer mit dem Hammer auf seinen Finger schlägt, statt auf den Kopf des Nagels, wollte nicht die Bewegung, die er wirk-

lich gemacht hat; der Impuls, den er gab, war nur seiner Vorstellung nicht genau angepaßt.

Ist schon auf diesem engsten Gebiete, auf dem der Wille zunächst causal ist, von Wollen nicht zu reden, ohne daß der Inhalt des Wollens etwas Vorgestelltes, nemlich eben die vorher vorgestellte Bewegung wäre; kann man nur unter dieser Voraussetzung sagen, daß das, was wirklich geschieht, realisierter Wille sei, weil sich eben nur Vorgestelltes realisieren läßt, eine Ursache aber, die nur von der realen Seite betrachtet wird, weder sich selbst noch ihre Folgen realisieren, sondern nur sie einfach haben kann: so gewinnt das Moment der Vorstellung noch weitere Bedeutung, sobald wir jenen Willensimpuls zu einer bestimmten Bewegung in seinem psychologischen Zusammenhange betrachten. Denn er ist ja, vom causalen Standpunkte angesehen, in unserem wachen und bewußten Leben nie der wirkliche Anfang einer Causalreihe; er ist wohl der Punkt, von dem aus das Geschehen ins körperliche und sichtbare Gebiet hinübergreift, er ist selbst aber erst aus anderen Ursachen hervorgegangen, von diesen seinem Eintreten und seiner Beschaffenheit nach abhängig. Diese Ursachen sind das Wollen des eigentlichen Zwecks der Handlung, und die Vorstellung der äußeren Causalverhältnisse, welche mich den beabsichtigten Zweck als realen Erfolg meiner Bewegung erwarten läßt; diesen ist der Bewegungsimpuls untergeordnet, und je nachdem diese psychologischen Bedingungen beschaffen sind, wird er so oder anders ertheilt. Denn ich will ja die Bewegung nur, weil ich ihre vorgestellten und

voraus berechneten Folgen will; ich kann von der Vorstellung des Erfolgs gar nicht absehen, sonst hängt der Wille zur Bewegung im Leeren, und die Bewegung wird ein Streich in die Luft. Der Wille zur Bewegung hat zu seinem nächsten Gegenstande die vorgestellte Bewegung; die reale Kraft aber, die der Bewegungsimpuls ausübt, ist — freilich im unsichtbaren Gebiete des Bewußtseins — eine directe Folge von dem Wollen des Zwecks, und zugleich von der Vorstellung des Erfolgs nach Maß und Richtung realiter abhängig; es ist also vergeblich, den Willen von der Vorstellung unabhängig stellen zu wollen, die er einerseits seinem Begriffe nach einschließt, und die andrerseits ein Theil seiner realen Ursache ist.

Wenn nun in Folge meiner Unkenntniß der wirklichen Lage und Beschaffenheit der Dinge, auf welche meine Bewegung sich richtet, etwas Anderes aus meiner Bewegung hervorgeht, als ich berechnet und gewollt habe: so habe ich das allerdings mittelbar durch meine Bewegung verursacht, aber ich habe es nicht gewollt; und es ist kein Widerspruch, daß ich verursache, was ich nicht will, und will, was ich nicht verursache. Derjenige, der das Zündholz in Spiritus wirft, den er für Wasser hielt, wollte, daß es verlösche; das Wollen des vorgestellten Erfolgs, daß das Wasser das Erlöschen bewirke, war die Ursache des Willensimpulses, durch den er die Bewegung des Hineinwerfens ausführte. Aber weil die Wirklichkeit anders ist, als er sie vorgestellt hatte, geschieht nicht das, was er wollte; der vorgestellte Erfolg wird nicht realisiert, sondern es geschieht

etwas Anderes, was er nicht wollte. Eben weil die realen Dinge sich durch den Irrthum des Menschen nicht ändern, überführen sie ihn fortwährend des Irrthums in der Wahl seiner Mittel und zeigen ihm, daß seine Causalität unmächtig ist, den gewollten Erfolg herbeizuführen, wenn sein Denken irrte; sie zeigen ihm, daß zwar innerhalb seines eigenen Selbst sein Willensimpuls sich nach den Vorstellungen richtet, die er sich machte, daß aber der weitere Verlauf der Dinge nur dann seiner Vorstellung und seinem Wollen entspricht, wenn er sie richtig erkannt hatte. Natura non nisi parendo vincitur.

Die Rechtsordnung hat ihre guten Gründe, den Menschen, der durch willkürliche Bewegung in die Außenwelt eingreift, für den Schaden, den er anstiftet, civilrechtlich und strafrechtlich verantwortlich zu machen. Sie hat die Aufgabe, die Rechte der Einzelnen, ihren Leib und ihr Gut zu schützen und hiezu bestimmte Regeln ihres Verhaltens festzustellen und zu erzwingen; werden diese durch ein thatsächliches Geschehen verletzt, so geht sie von dem Erfolge an der Kette der realen ursächlichen Verknüpfung rückwärts, bis sie auf die unmittelbare Handlung des Menschen trifft; dieser, als einheitliches Ganzes, ist eine Ursache, über welche sie Macht hat, und ihn faßt sie an, weil er einerseits als willensfähiges Wesen Quelle seiner Thaten, Ausgangspunkt und nicht bloß mechanischer Durchgangspunkt von Wirkungen ist, andererseits, wiederum als wollendes Wesen, durch ihre Regeln bestimmbar ist, und weil sie von ihm verlangt, daß er die gesammte Rechtsordnung

wolle und in seinen Handlungen achte und verwirkliche. Aber sie faßt ihn, wo er ihre Regeln verletzt, zunächst und ursprünglich rein realistisch als den Thäter; nur an die äußere That knüpft sie rechtliche Folgen, diese ist ihr erkennbar und wird unter ihre allgemeinen Gesetze subsumiert; sie läßt ihn büßen für das, was er gethan hat, nicht weil er gerade dieses gewollt, sondern weil er, das willensfähige Wesen, es gethan hat; und erst allmählich schränkt sie diesen Gesichtspunkt durch weiteres Zurückgehen auf die psychologische Quelle der That ein, indem sie nach der Verschiedenheit der Absicht die rechtlichen Folgen der That modificiert, dolus und culpa unterscheidet, oder auf die bona fides Gewicht legt; — aber immer bleibt der Umfang der rechtlichen Verantwortlichkeit für die That weit größer als das Gebiet, in welchem die That auf ein darauf gerichtetes wirkliches Wollen reduciert werden kann, auf civilrechtlichem Gebiet relativ größer als auf strafrechtlichem [6]).

In dem populären Gebrauche des Wortes „Schuld“ liegt unzweideutig die rein realistische Auffassung gegenüber der allmählich verengten moralisch-juristischen; wenn ich Jemand zu Tisch geladen habe, der auf dem Wege zu mir umgeworfen wird, so bin ich mit meiner Einladung Schuld daran, aber ich habe keine Schuld.

Die Rechtspflege wird niemals im Stande sein, den objectiven, realistischen Gesichtspunkt, der den Thäter für das verantwortlich macht, was er gethan, ganz bei Seite zu lassen; wie weit freilich das Gebiet reicht, innerhalb

dessen die von einer Bewegung des Menschen ausgehenden Veränderungen und Folgen vom Standpunkte der objectiven Causalität als seine That bezeichnet werden können, wo die Grenze liegt zwischen dem, was er gethan hat, und dem, was auf andere Ursachen, insbesondere den „Casus" zurückzuführen ist, wird unmöglich sein durch eine strenge Definition zu bestimmen. Was an Bewegung äußerer Dinge durch die Arbeit seiner Muskeln nach dem Gesetze der Gleichheit von aufgewandter Kraft und Effect geleistet wird, scheint unzweifelhaft seine unmittelbare Wirkung zu sein; aber nach demselben Gesetze wirkt das in infinitum weiter; und wo seine Bewegung nur Kräfte auslöst, oder nur Umstände setzt, die den Kräften anderer Dinge eine bestimmte Richtung geben, ist es ganz unmöglich, rein objectiv seinen Beitrag zu einem weit entlegenen Erfolge auszusondern.

Der Versuch aber, alle rechtlichen Folgen eines Thuns (oder gar Unterlassens) als Folgen eines wirklichen Wollens darzustellen, muß der psychologischen Auffassung Gewalt anthun. Denn von dem wirklichen Erfolge rückwärts gehend gelangt man zunächst nur zu der Bewegung, und kann, wenn der Mensch überhaupt bei Sinnen war, voraussetzen, daß diese gewollt war, weil die regelmäßige Ursache einer Bewegung der Willensimpuls ist; aber weiter zurück reicht der Schluß aus ihrem objectiven Erfolge nicht; denn was mit ihr gewollt war, darüber entscheidet nicht der wirkliche, sondern der vorgestellte Erfolg; so gewiß das Wollen des Zwecks ein rein psychischer Act ist, so gewiß kann über sein Wesen nicht die Erkenntniß der äußeren Wirkung für sich, sondern nur die psychologische Betrachtung entscheiden.

Die Psychologie beginnt an der Quelle; sie hält sich an das, was im Bewußtsein vorgieng, ehe der Mensch handelte, um die wirkliche Bewegung daraus hervorgehen zu lassen; sie sieht zu, wie aus dem Denken und Wollen des Zwecks und der Vorstellung der Dinge, auf die gewirkt werden soll, der Impuls zur Bewegung nach psychologischen Gesetzen verständlich hervorgeht. Und nun vergleicht sie mit dem vorher entworfenen Plane das äußere Geschehen, mit der Vorstellung des Erfolgs, welche die Bewegung leitete, die reale Wirkung der gewollten Bewegung. Diese ist ebenso von den wirklichen Dingen abhängig, wie der Willensimpuls selbst von der Vorstellung derselben; entspricht der Erfolg dem Zwecke nicht, so zeigt sich nur, daß sich die wirklichen Dinge nicht nach der Vorstellung und dem Wollen des Menschen richten, wenn er nicht vorher in richtiger Erkenntniß seine Vorstellung nach ihnen gerichtet hat; sie offenbaren die selbstständige Macht der Realität und die Unmacht des Menschen, der irrt. Homo tantum potest, quantum scit. Die Ursachen des Irrthums, durch den er seine Beschränktheit verräth, sind es jetzt, aus denen seine Bewegung hervorgieng; diese selbst aber, wie sie in die körperliche Welt eintritt, kann jetzt nicht als einzige und ganze Ursache angesehen, und der ganze Erfolg so dargestellt werden, wie wenn er in dem Wollen der Bewegung als in seinem zureichenden Grunde

schon enthalten gewesen wäre. Denn die Bewegung, die allerdings gewollt ist, bringt ja nicht für sich den Erfolg hervor; sie ist nur ein Theil der ganzen Ursache; der andere Theil ist die Natur der Dinge, auf welche jene Bewegung trifft, sind die Ursachen, durch welche diese der Bewegung des Menschen entgegengestellt wurden; und dieser Theil der Gesammtursache ist der menschlichen Kraft jetzt ebendarum coordiniert, weil diese ihm gegenüber ebenso als blind wirkende Ursache gelten muß wie jeder andere Körper, wenn sie durch falsche Vorstellung geleitet wird. Die Feuersgefahr, welche jener Spiritus herbeiführt, liegt zuerst darin, daß er den Schein von Wasser, und dieser Irrthum das Hineinwerfen des brennenden Zündholzes erzeugt; weiterhin liegt sie nicht in dem Zündholz für sich, sondern ebenso in der Brennbarkeit des Spiritus, vermöge der die kleine Flamme zur großen anwächst, und derjenige, der den Spiritus in das offen dastehende Gefäß gegossen, ist ebenso Schuld an dem Unglück, wie der, der das Zündholz hineingeworfen, denn er hat einen andern Theil der ganzen Ursache hergestellt, aus der der Brand hervorgieng. Dürfte dieser Brand als realisierter Wille bezeichnet werden, so wäre die Explosion in Bremerhaven von den Packknechten gewollt gewesen, die das Faß aus dem Magazin schafften; denn ihr durch ihre Muskelkraft wirkender Wille hat das Faß in Bewegung gesetzt und die Explosion bewirkt, und Thomas wäre der unschuldigste Mann, denn er hatte sie nicht bewirkt, also auch nicht gewollt.

Genug des Beweises für die Nothwendigkeit, aufs

strengste zu scheiden zwischen dem, was der Mensch will, indem er sich einen bestimmten Zweck setzt, die Mittel dazu nach seiner Vorstellung der realen Dinge und ihrer Wirkungsweise wählt, und dieser Vorstellung gemäß eine Bewegung ausführt, und dem, was er realiter durch diese Bewegung hervorbringt. Sein Wollen ist ganz durch die vorgestellte Welt bestimmt, der Erfolg seines Handelns ganz durch die wirkliche.

Die Welt, die er vorstellt, ist eine nach jeder Seite begrenzte; er übersieht nur seine nächste Umgebung, und in dieser nur einen Theil der Dinge, die sie bilden; er sieht nur in die nächste Zukunft hinaus; innerhalb dieses Kreises wählt er seine Zwecke, und auch diese sind beschränkt durch die Beziehung, welche die Zukunft zu ihm hat. So gleicht er Einem, der in der Dunkelheit wandert, und nur einen kleinen Kreis durch das Licht, das er trägt, beleuchtet, nur wenige Schritte vor sich die Ziele sieht, denen er zustrebt, und den Weg, der zu ihnen führt. In diesem Kreise bewegt sich sein Wollen und Handeln, gerade durch diese Beschränkung erhalten seine Zwecke Bestimmtheit und Festigkeit; aus dem unermeßlichen Continuum von Ursachen und Wirkungen sondert sich gerade durch seine Kurzsichtigkeit ein bestimmtes Stück aus, zu dem er mit Bewußtsein in Beziehung tritt, und alle Energie seines Handelns ist dadurch bedingt, daß er ein nahes Ziel ins Auge faßt. Was er aber durch sein Handeln bewirkt, gehört dem Naturzusammenhange an, der in unermeßlichen Ketten Folgen um Folgen an sein Handeln knüpft.

Auch wo er nicht irrt, kann er niemals die ganze Reihe von Folgen übersehen, zu denen sein Handeln einen bestimmenden Beitrag liefert; was er verursacht, ist, wenn man das Wort streng nimmt, eine unendliche Reihe, und kann niemals vollkommen angegeben werden; richtete sich die Entscheidung über das, was er gewollt, nach dem, was er verursacht, so könnte nie vollständig gesagt werden, was er gewollt hat. Aber er will nicht dieses Endlose, sondern dasjenige was er, in richtiger oder in falscher Vorstellung, als den aus seinem Thun hervorgehenden und für ihn bedeutsamen Erfolg vorstellt.

β. Verwickelter ist das Verhältniß des wollenden Subjects zu den *vorgestellten möglichen Folgen* einer mit dem Bewußtsein der Gefahr beschlossenen Handlung. Der Chirurg, der eine gefährliche Operation vornimmt, weiß, daß sie tödtlich verlaufen kann; der Reisende, der sich zur Erforschung der Nilquellen aufmacht, weiß, daß er vielleicht dabei zu Grunde geht. Kann man sagen, daß er neben dem günstigen Erfolg auch den ungünstigen *gewollt* habe, indem er eine Ursache setzte, von der er nicht wußte ob sie diesen oder jenen hervorbringt? daß er *gewollt* habe, was er mit allen Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, mit allen Vorsichtsmaßregeln, die er zu ersinnen vermag, *abzuwenden* trachtet? Sicherlich nicht. Was er will, ist der Zweck, das Gelingen; nur diesen bejaht er; nur um des Gelingens willen nimmt er die Handlungen vor, die vielleicht ins Gegentheil ausschlagen; indem er alles thut um das Mißlingen zu vereiteln, zeigt er, daß er das Mißlingen nicht will. Er hat nur durch die Gefahr sich *nicht abhalten lassen*; er hat die Möglichkeit des Mißlingens nicht als einen Grund gelten lassen auf seinen Zweck zu verzichten; er hat gehandelt in der *Hoffnung* des Gelingens, und die Furcht überwunden. Das ist im Grunde bei allem Handeln der Fall; wir handeln immer blos auf Hoffnung, im Glauben an das Gelingen unseres Zwecks; wir würden die Handlung ja unterlassen, wenn wir das Mißlingen voraus wüßten. Wenn wir uns auf den schlimmen Erfolg *gefaßt* machen, so heißt das nur, daß wir uns vornehmen uns durch denselben nicht überraschen und nicht afficieren zu lassen, wir nehmen ihm eben dadurch den Einfluß auf unser Wollen; wir wollen ihn nicht, aber wir wollen in der *Fassung sein, ihn zu tragen*, wir werden unser Handeln darum nicht bereuen; wir müssen uns die üblen Folgen *gefallen* lassen, d. h. hinnehmen wie etwas was uns praktisch gleichgültig ist, wozu wir uns nur betrachtend verhalten.

Die Bestimmung der *rechtlichen Verantwortlichkeit* kann Gründe haben, sich an den *Thäter* zu halten, abgesehen davon, ob er den eingetretenen Erfolg beabsichtigte oder nicht, wenn er ihn nur als möglich voraussah; sie kann das aber nicht darauf gründen, daß er das *gewollt* habe was thatsächlich aus seiner Handlung hervorgegangen ist; sie kann nur verlangen, daß er jede Handlung hätte unterlassen sollen, wovon er die Gefahr einer Rechtsverletzung befürchten mußte. Sie macht ihn haftbar oder strafbar nicht für das, was er gewollt, sondern

dafür, daß er dem als möglich vorausgesehenen Schaden keinen Einfluß auf sein Wollen gestattet hat, und sie hat vollkommenes Recht, im Interesse der Sicherheit der Gesellschaft den, der etwas nicht um jeden Preis vermieden hat, nöthigenfalls ebenso zu behandeln, wie den, der es gewollt hat. Aber anzunehmen, daß auch jener es gewollt, wäre doch nur eine Fiction, welche, wenn sie schlechthin allgemein auf dem ganzen psychologischen Gebiete gelten sollte, alles Handeln überhaupt unmöglich machte, weil sie das Wollen selbst aufhöbe. Ich kann nicht Entgegengesetztes zugleich wollen, nicht zugleich wollen, daß ich in einer Speculation gewinne und verliere, daß ich das Ziel meiner Reise erreiche und daß ich unterwegs erliege. Wollte man einwenden, daß, wer verspricht nur siegend oder todt zurückzukehren, doch auch Entgegengesetztes zugleich wolle, so übersieht man, daß es sich hier nicht um ein wirkliches „Zugleich" handelt; er will in erster Linie den Sieg, wenn dieser nicht gelingt den Tod; und er will in beiden Alternativen dasselbe, die Ehre, welche diese beiden Fälle mit Ausschluß aller übrigen in sich begreift. Er kann aber nicht zugleich den Sieg und die Niederlage wollen.

Für die meisten Fälle besteht keine solche Alternative; dem vollen Gelingen dessen, was wir unternehmen, steht eine ganze Reihe von Möglichkeiten gegenüber, die wir gar nicht alle übersehen können, die eben nur darin überein kommen, daß unser Zweck verfehlt wird und unser Handeln einen widrigen Erfolg hat. Wenn wir nun den Mißerfolg nicht einmal als unsere That, geschweige als etwas von uns gewolltes gelten lassen wollen, vielmehr denselben nur als Schicksal empfinden, als etwas, was uns durch eine fremde und feindselige Macht angethan wird: so haben wir dazu von dem richtigen Begriff der Causalität aus vollkommenes Recht. Denn durch das, was wir unmittelbar thun, setzen wir nur einen vielleicht verschwindend kleinen Theil der zusammenarbeitenden Factoren, deren jeder nach seiner Natur wirkt und weitere Wirkungen erzeugt. Der Grund, aus dem das menschliche Handeln eine bevorzugte Stelle unter all diesen Theilursachen einnimmt, liegt zuletzt darin, daß in dem Denken, das dem Handeln vorausgeht, diese Factoren ideell schon die Art des Eingriffs mitbestimmen, und der Mensch, indem er ihre Wirkung berechnet, sie in seinen Dienst nimmt; soweit diese Repräsentation der Ursachen in seinem Bewußtsein reicht, kann er als einheitliche Ursache betrachtet werden, gegen welche die einzelnen Mittel, weil sie vorausberechnet sind, keine selbstständige Bedeutung haben; was ich aber nicht sicher berechnen kann, ist ein mir gegenüber selbstständiger Factor, und was aus ihm hervorgeht, habe ich weder gewollt, noch bin ich die einzige oder Hauptursache davon. Wenn der Chirurg seine Operation nach den Regeln der Kunst vollzieht, und die Wunde wird trotz aller Vorsicht inficiert, so daß der Patient an Pyämie stirbt: so stellt er nur einen für sich ungenügenden Theil der Bedingungen des Todes her, die offene Wunde; das direct tödtliche Agens kommt anderswoher, und Niemand wird sagen, daß der Arzt den

Patienten getödtet. Der Giftmischer aber, der Arsenik unter das Mehl mischt, aus dem das Brod gebacken wird, welches sein Opfer genießt, hat dieses getödtet, — obgleich das, was er direct thut, gar keinen Erfolg hat ohne die Willensthätigkeit Anderer; aber er hat die Thätigkeit der Andern vorausgesehen, und den Umstand gesetzt, der seiner richtigen Berechnung nach mit den übrigen Ursachen zusammen den Erfolg hervorbringen mußte; in seinem Wollen ist die Thätigkeit aller andern Faktoren zusammengefaßt zu einem Ganzen, und darum wird er als der Mörder bezeichnet.

γ. Aus diesen Erwägungen ergibt sich auch die Entscheidung der Frage, in welchem Causalverhältnisse derjenige, der mit bewußtem Wollen ein Geschehen nicht hindert, das er hindern konnte, zu demselben steht. Wenn nach dem populären Sprachgebrauch allerdings nur derjenige etwas bewirkt, der durch seine Bewegung eine Veränderung einleitet oder eine schon im Zuge befindliche hemmt, so scheint es sich von selbst zu verstehen, daß das bloße Unterlassen einer Handlung, das bloße passive Zusehen den Menschen außer allen Causalzusammenhang stellt; und dieses Verhältniß wird dadurch nicht geändert, wenn er etwa eine andere Handlung vornimmt, die in gar keinem Zusammenhange mit dem steht, was er beschlossen hat nicht zu hindern. Aber der Mensch ist kein Stein oder Klotz, der keine Wirkung ausübt, so lange er ruht; sein Verhalten ist durch kein Gesetz der Schwere und des Gleichgewichts bestimmt; Ruhe wie Bewegung sind in gleicher Weise Wirkung seines Wollens, das nicht weniger intensiv causal sein

kann, wo es Bewegungen hemmt, als wo es Bewegungen hervorbringt. Die äußere Ruhe des Körpers bei heftigem Schmerz ist so gut die Wirkung eines Wollens, das die Reflexbewegungen hemmt, als die Ruhe gegenüber einer Beleidigung, die das Verlangen der Retorsion weckt, Folge der Selbstbeherrschung durch den Willen ist. Darüber kann also gar kein Zweifel sein, daß das ruhige Verhalten des wachen Menschen Wirkung seines Wollens sein kann, und in der Regel auch ist. Aber nach außen ist doch jeder Causalzusammenhang abgeschnitten? nach außen wirkt doch der nichts, der sich nicht bewegt, oder sich ganz anderswohin bewegt als nach dem Vorgang, um dessen Ursache es sich handelt? Allerdings, für eine rein mechanische Betrachtung. Aber sobald wir uns vergegenwärtigen, daß das von Zwecken geleitete Wirken des Menschen immer darin besteht, daß er seine Bewegungen nach den vorausberechneten Erfolgen richtet, die sie zusammen mit den wirkenden Kräften der äußeren Dinge haben werden, so ist es kein Widerspruch mehr, daß sein Handeln, d. h. diejenige auf seine Glieder gerichtete Willensthätigkeit, die einen durch seinen Zweck geforderten Zustand realisiert, auch einmal darin bestehen könne, sich ruhig zu verhalten und dadurch absichtlich denjenigen Gesammtcomplex von Bedingungen herzustellen, aus dem der gewollte Erfolg resultieren muß; es gibt in den alltäglichen Fällen gar keine feste Grenze zwischen der Weise der willkürlichen Beherrschung des Leibes die in Bewegungen, und derjenigen die in Hemmung von Bewegungen, in der Unterlassung des Eingrei-

fens in den äußeren Vorgang besteht; jedes bestimmt abgemessene Thun setzt sich ja aus Bewegung und Hemmung zusammen. Gerade weil ich für Erreichung meiner Zwecke darauf angewiesen bin, die zum Theil immer schon in lebendiger Wirksamkeit befindlichen Kräfte der Natur zu benützen, und sie nur beherrsche, weil ich sie berechne, handle ich ebenso durch bewußte und gewollte Unterlassung, wie durch Bewegung. Der Maschinist, der den Dampf in die Locomotive eingelassen hat, erreicht seinen Zweck der Fortbewegung, indem er, selbst unthätig, die Maschine arbeiten läßt; durch dieses Verhalten bewirkt er, daß der Zug Meile um Meile zurücklegt; würde er am Ziel mit Bewußtsein unterlassen, die Maschine zum Stehen zu bringen, so wäre Niemand im Zweifel darüber, daß er die Weiterbewegung gewollt und verursacht hat. Wer in sein Zimmer tritt, in dem die Gasflamme angezündet ist, erreicht seinen Zweck Licht zu haben, indem er sich hütet den Hahnen zu berühren; der Jäger, der auf den Anstand geht, hütet sich ein Geräusch zu machen, um das Wild nicht von der gewohnten Bahn zu verscheuchen. Wir pflegen überhaupt zu der Gesammtursache, von der irgend ein Geschehen abhängig ist, alles das zu rechnen, von dessen wechselndem Verhalten es abhängt, ob das Ereigniß stattfindet oder nicht stattfindet, so oder anders stattfindet. Der Stand des Thermometers ist von der umgebenden Luft abhängig; bleibt ihre Temperatur gleich, findet also keine Veränderung statt, so bleibt der Thermometerstand gleich; ändert sich die Lufttemperatur, so ändert sich der Thermometerstand. Der

Verlauf eines Brandes hängt davon ab, ob die Luft ruhig oder vom Winde bewegt ist; die Windstille rechnen wir ohne Weiteres unter die Factoren, von denen die Ausdehnung des Brandes, die Möglichkeit ihn zu löschen bedingt ist. In demselben Sinne bildet der Mensch überall da, wo er Macht hat einzugreifen, und wo je nach seinem Verhalten der Erfolg so oder anders wird, einen Theil der Gesammtursache des Erfolgs, und wir haben das Recht zu sagen, daß sein durch sein Wollen bestimmtes Verhalten causal nach außen sei, ob er nun direct eingreift, oder durch seine Ruhe den Gesammtcomplex der Factoren, von denen das Geschehen abhängt, so herstellt, daß die übrigen Agentien ungestört wirken. Es ist also buchstäblich wahr, daß durch bloßes gewolltes Unterlassen der Mensch Ursache der weitgreifendsten Folgen sein kann, und zwar die Ursache, die wir mit Recht als die principale und Hauptursache betrachten, weil in seinem Bewußtsein alle Factoren ideell zusammenwirkend eine Einheit bilden, der sein Wille die Richtung anweist, in der sie wirken werden; seinem berechnenden Denken gegenüber sind sie unselbstständige Mittel. Der Steuermann eines Dampfers, dem ein Segelschiff in den Weg kommt, und der mit Bewußtsein unterläßt auszuweichen, wird mit Recht als derjenige bezeichnet, der den Zusammenstoß und seine Folgen verschuldet hat, obgleich für die mechanische Betrachtung er nichts gethan hat, und die Gewalt des Zusammenstoßes Folge der Dampfkraft ist, die Begegnung der Schiffe überhaupt aber zufällig, der Lauf eines jeden durch weit auseinanderliegende Ursachen bestimmt

war; aber in dem Kopfe des Steuermanns wirken die Ursachen zum vorausgesehenen Erfolge zusammen, und er weiß daß sein Verhalten entscheidet, ob die mechanischen Bewegungskräfte zur Zerstörung führen werden oder nicht; darum urtheilen wir ganz richtig, daß seine Unterlassung die Katastrophe herbeiführt; ebenso wie wir in einem andern Falle urtheilen, daß die Beibehaltung des Curses das Schiff gerettet hat.

Wo dagegen das künftig Eintretende nur als mögliche, vielleicht unwahrscheinliche Folge angesehen wird, findet wiederum das rein negative Wollen statt, dessen Hintergrund die Hoffnung des Nichteintretens bildet. Wer bei einem Gewitter seine Fenster nicht verwahrt, weil er denkt es schade nichts, der will nicht, weil er keinen genügenden Grund findet etwas zu thun; wer an die Gefahr gar nicht denkt, bei dem kommt es nicht einmal zum Nichtwollen, so wenig als bei dem, der versäumt mir ein Buch zu schicken, weil er vergessen hat, daß er es versprochen hatte. Wenn Fahrlässigkeit, die aus Unaufmerksamkeit oder Vergeßlichkeit hervorgeht, strafbar ist, so kann der Mensch nicht dafür verantwortlich gemacht werden, daß er etwas gewollt, sondern nur dafür, daß er seine Macht über sich selbst und seinen Verstand nicht gebraucht hat, die er hätte brauchen sollen.

ε. Neue Fragen erheben sich, wo ein Zweck mit Bewußtsein in unbestimmter Allgemeinheit gedacht wird, so daß er sich durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Erfolge und nur dadurch realisieren kann, daß eine

concrete Bestimmtheit dieses Allgemeinen eintritt. In diesem Falle wird das Gewollte nur nach seinen generischen, nicht nach seinen individuellen Merkmalen vorgestellt, direct auch nur nach seinen generischen Merkmalen gewollt; aber sofern diese generischen Merkmale die Mannigfaltigkeit der individuellen einschließen, werden diese zum Voraus, innerhalb der Grenzen des allgemeinen Begriffs, mit bejaht, obgleich erst die Zukunft lehren kann, worin sie bestehen. Vollständig entwickelt würde die Ueberlegung sagen: Du willst einen Zweck A; aber dieses A läßt sich nur entweder als α oder β oder γ verwirklichen; ob aus deiner Handlung α oder β oder γ je nach den Umständen hervorgehen wird, weißt du nicht, aber durch jedes derselben wird der Zweck realisiert; wodurch sie sich unterscheiden, ist dir gleichgültig, aber da A sich nur als α oder β oder γ realisieren kann, mußt du irgendwelche dieser Bestimmungen mit realisieren, du enthältst dich aber, dein Wollen auf die eine im Unterschied von der andern zu richten. Der Zweck setzt sich also aus dem gewollten Allgemeinen und dem Individuellen zusammen; dieses ist mit gewollt, sofern das Allgemeine nur als Individuelles existieren kann, aber nicht in seiner individuellen Bestimmtheit. Auch wenn die Disjunction nicht vollständig entwickelt ist, gilt dasselbe, sofern nur das Bewußtsein der allgemeinen Natur des Zwecks da ist, und sofern das Individuelle die durch den allgemeinen Begriff gesteckten Grenzen nicht überschreitet. Wenn ich, um eine Cigarre zu rauchen, in mein Kistchen greife und eine beliebige herausnehme, so wollte ich nicht diese be-

stimmte haben, sondern irgend eine dieser Art; mein Zweck bestimmt sein Object nur generisch, nicht individuell; ich überlasse es in diesem Fall dem blinden, zufälligen Griff meiner Hand, welche sie ergreift, ich konnte aber nur eine einzige wollen; ich überlasse es in andern Fällen ebenso dem Zufall was er bringt, und habe dieses gewollt sobald und soweit es sich unter den Zweck subsumiert. Insofern kann man sagen, daß mein Wollen weiter reiche als mein Vorstellen, aber doch nur auf Grund davon, daß ich weiß, daß mein Zweck seinem Begriff nach speciellere Bestimmungen einschließt. Wer mit unbekannten chemischen Stoffen operiert, will wissen, wie sie sich verhalten; er sieht den bestimmten Erfolg, den er herbeiführt, nicht voraus, es ist ihm aber auch gar nicht um einen bestimmten Erfolg zu thun; eben weil sein Zweck nur die Erkenntniß dessen ist, was geschehen wird, und dieser Zweck in jedem Falle erfüllt wird, will er den unbekannten wirklich eintretenden Erfolg herbeiführen, aber nicht als diesen bestimmten, sondern als Mittel zu seinem Zweck; als solches aber war er vorgestellt. Andere Folgen aber, die sein Thun haben kann, z. B. der Schaden, den eine Explosion anstiftet, waren nicht gewollt, da sie außerhalb des Zweckes liegen; waren sie als möglich vorgestellt, so ist höchstens das negative Wollen da, durch die Gefahr sich nicht von der Befriedigung des Wissenstriebs abhalten zu lassen.

Gibt es also allerdings ein Wollen von Nichtvorgestelltem, aber nur soweit dieses *logisch* in der Allgemeinheit des Zweckbegriffs enthalten, und insofern doch *theilweise* vorgestellt ist, so trifft dieß insbesondere auch da zu, wo ein allgemein gedachter Zweck nicht in einem einzelnen Falle, sondern in einer Reihe von Fällen, die unter ihn subsumiert werden müssen, realisiert werden soll, also überall da, wo der Inhalt des Wollens eine *Regel* ist.

Wer sich in ein Dienstverhältniß begibt, will ausführen, was ihm aufgetragen wird; er kann nicht zum Voraus alle die einzelnen Aufträge kennen, und sie in ihrer Bestimmtheit wollen; aber er will ihre Ausführung, sofern sie unter den Begriff des Dienstgehorsams fällt, er nimmt sich, indem er sich den allgemeinen Zweck setzt, vor, in jedem einzelnen Falle das Aufgetragene zu thun, nicht weil es dieses und jenes, sondern weil es ihm aufgetragen ist. Wer verspricht, den Staatsgesetzen zu gehorchen, erklärt seinen Willen in Betreff von Gesetzen, die vielleicht noch gar nicht existieren, geschweige ihm bekannt sind; nur der allgemeine Begriff des Gesetzes ist es, der sein Wollen bestimmt, aus dem mit logischer Consequenz die einzelnen Anwendungen hervorgehen. In solchen Fällen hat sein ursprüngliches Wollen eigentlich das künftige Wollen der Zwecke zum Inhalt, die in dem allgemeinen Zwecke enthalten sind; und man kann ebensogut sagen, er wolle seine Consequenz, seine Treue, indem man das formelle Verhältniß der Subordination der Einzelzwecke unter den allgemeinen Zweck betont; und dieses Verhältniß ist wiederum vorgestellt.

ζ. Ein ähnliches Verhältniß tritt dadurch ein, daß die einzelnen Dinge und Vorgänge, durch die ich meine

Zwecke verwirkliche, außer den durch den Zweck bestimmten Eigenschaften und Folgen noch eine Menge anderer haben, die durch den Zweck nicht bestimmt, auch nicht Specialisierungen desselben, aber mit den zweckmäßigen Eigenschaften und Folgen untrennbar verknüpft sind, als conditio sine qua non der Erreichung des Zwecks von der Natur gegeben sind. Ich kann nicht von einem Orte zum andern gehen ohne die Luft in Bewegung zu setzen, Fußtapfen auf den Boden zu machen u. s. w. Soweit ich diese Nebenerfolge überhaupt vorstelle, bringe ich sie mit Bewußtsein durch mein Handeln hervor; aber wo sie schlechterdings gleichgültig sind, kann nicht deshalb gesagt werden, daß ich sie wolle, weil ich sie vorausgesehen habe und thatsächlich hervorbringe; sondern nur als ein Accidens meines Zweckes werden sie mit bejaht.

In nähere Beziehung zu meinem Wollen treten sie erst, wenn sie nach anderer Richtung eine practische Bedeutung haben, insbesondere dann, wenn sie gegen andere Zwecke streiten, unangenehm, nachtheilig sind, und also im Gebiete des Begehrens einen Widerstand hervorrufen. Dieser muß durch mein Wollen gebrochen werden, nun werden sie ausdrücklich mit gewollt in dem Sinne, daß sie bejaht werden, obgleich Grund zu einer Verneinung da wäre. Dieß gilt vor allem von der Unlust der Arbeit, der Ermüdung u. s. w., sie wird nicht um ihrer selbst willen gewollt, aber sie wird gewollt als integrierender Bestandtheil des Zwecks, die Bequemlichkeit, die von ihr abhält, kann nur durch Wollen überwunden werden.

Dasselbe ist überall der Fall, wo ich unter dem Einfluß eines Zwanges handle, der mir um eines Zwecks willen, auf den ich nicht verzichten will, ein Opfer auferlegt, mir nur die Wahl zwischen zwei Uebeln läßt. Daß hier das vollkommen Unerwünschte doch im vollen Sinne gewollt werde, kann gar nicht bezweifelt werden, sonst würde schließlich jeder Preis, den ich für eine Waare zahle, kein Gegenstand meines Wollens sein, wenn es mir erwünschter wäre sie geschenkt zu bekommen. Hier kann in entgegengesetzter Richtung derjenige, der unter dem Einfluß von Bedrohung eine rechtswidrige Handlung begangen hat, nicht darum entschuldigt werden, weil er nicht gewollt habe.

2. b. Die Ausführung der beschlossenen Handlung.

Ist der beabsichtigte Zweck auch durch die einfachste Handlung zu erreichen, so vollzieht sich diese in der Zeit und ist also an sich in Theile zerlegbar; weitaus in den meisten Fällen aber erfordert die Ausführung eine Reihe aufeinanderfolgender willkürlicher Bewegungen, deren jede durch einen besonderen Willensimpuls hervorgebracht wird. Um durch ein Glas Wasser meinen Durst zu löschen, muß ich meinen Arm ausstrecken, meine Hand öffnen um das Glas zu fassen, meine Finger beugen und gegen das Glas drücken um es zu halten, es dann zum Munde führen, es neigen und Saug- und Schlingbewegungen machen; jedes dieser Stadien ist eine besondere Bewegung oder vielmehr Bewegungsgruppe. Ihre Reihenfolge geht ideell durch logische Consequenz aus dem Zweck den Durst zu löschen

hervor; aber die logische Consequenz hat nicht die Macht sie zu realisieren; gienge aus dem Wollen des Zwecks nicht die Erzeugung der Bewegungsimpulse hervor und folgten die Glieder nicht diesem Impulse, so wäre die correcteste Berechnung des Mittels vergeblich.

Was also für die Verwirklichung eines Zwecks verlangt wird, ist, daß das rein innere Wollen des Zwecks causal sei für Hervorbringung der ihm untergeordneten Bewegungsimpulse — eine rein psychologische Causalität — und diese causal für die Hervorbringung der Bewegungen — die psychophysische Causalität. Versagt die letztere den Dienst, wie bei Lähmung, Erschöpfung, Ungeschicklichkeit, so kommt die gewollte Bewegung nicht oder anders zu Stande als sie gewollt war; versagt die erstere den Dienst, so bleibt es beim bloßen Vorsatz ohne Ausführung, oder bei einem Anlauf, der auf halbem Wege stehen bleibt, bei bloßen Vorbereitungshandlungen u. s. w. Die Art nun, wie das Wollen des Zwecks die willkürliche Handlung in ihren einzelnen Stadien hervorbringt, ist nicht die, daß ein Gesetz bestünde, nach welchem nothwendig und ausnahmslos dem Beschluß auch die ganze Reihe der Einzelimpulse folgen müßte; es gibt kein Gesetz der Trägheit auf psychischem Gebiete, nach welchem der Stoß, durch den das wollende Subject sich die Richtung auf ein Ziel gibt, nun eine Bewegung erzeugte, die von selbst mit gleicher lebendiger Kraft fortdauerte; vielmehr werden die aufeinanderfolgenden Handlungen durch fortgesetztes Wollen realisiert, und es bedarf der unausgesetzten Spannung der

Willensenergie, um durch eine Zeitstrecke hindurch den Zweck festzuhalten und die ihm untergeordneten Willensimpulse hervorzubringen. Wenn wir das Wollen als Selbstbestimmung bezeichnen, so verstehen wir eben das darunter, daß der auf den Zweck gerichtete Beschluß nun eine Reihe anderer Thätigkeiten bestimmt; aber nicht mit mechanischer Sicherheit, sondern nur durch stetiges Wollen gelingt es den Zweck zum beherrschenden Princip der einzelnen Handlungen zu machen, die ihn realisieren. Wenn ich mir vornehme, meine Bibliothek anders aufzustellen, so gelange ich nur dazu, indem mein Wollen des Zwecks jede einzelne Bewegung leitet, durch die ich ein Buch um das andere ergreife und an den bestimmten Platz stelle.

Das formale Verhalten, das darin liegt, nennen wir Consequenz — die Consequenz des Wollens im Unterschied von der logischen Consequenz des Denkens. Die nähere Art und Weise, in der sich die Consequenz verwirklicht, ist durch die psychologischen Bedingungen bestimmt, unter welchen sich unser Wollen vollzieht. Es liegt nicht in der Macht eines Beschlusses, das gesammte großentheils mit ihm nicht zusammenhängende Spiel unserer psychischen Kräfte zu sistieren, die ganze Triebkraft unserer Seele in die eine vorbestimmte Bahn zu leiten, wie der Maschinist einer Fabrik den Dampf überall abstellt um ihn nur in eine Maschine einströmen zu lassen; vielmehr geht das ganze Getriebe der psychischen Thätigkeiten ununterbrochen fort; unsere Sinne sind der Wahrnehmung offen, die uns alle möglichen Bilder zuführt, und bald hier bald dort

unsere Aufmerksamkeit reizt; unsere Einbildungskraft ist geschäftig an das Wahrgenommene alle möglichen Associationen anzureihen, die ihrerseits mannigfaltige Gefühle und unwillkürlich eintretende Begehrungen zu erregen geeignet sind; diese enthalten wiederum Antriebe zum Handeln, und streben mit Umgehung des bewußten Wollens ihr Ziel zu erreichen; die Ausführung des Handelns selbst führt Gefühle herbei, die ihre Reactionen äußern, Müdigkeit, Abspannung, aus der der Wunsch nach Ruhe und Erholung sich entwickelt. Diesem Heer unwillkürlicher Functionen gegenüber, die uns nach den verschiedensten Richtungen ziehen und drängen, ist das Verhalten, das allein consequentes Wollen möglich macht, die Selbstbeherrschung. Sie äußert sich negativ als Hemmung aller durch den Zweck nicht gebotenen Thätigkeiten, und ist bedingt durch fortgesetzte Aufmerksamkeit auf das, was in uns selbst vorgeht; im Gebiete des Vorstellens wehrt sie der Zerstreutheit, bei der die zufällig eintretenden Vorstellungen die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und von dem Zwecke ablenken, und wird als Sammlung bezeichnet; auf dem practischen Gebiete wehrt sie allen Reizen zum Handeln, die aus unwillkürlich eintretenden Gefühlszuständen und Begehrungen hervorgehen würden, und unterdrückt alle die momentanen Impulse, die vom Zwecke abdrängen. Positiv äußert sie sich als Anspannung, Anspannung der Aufmerksamkeit auf die äußeren Umstände, unter denen gehandelt wird, und des Denkens, das sie verwerthen, und die davon drohenden Gefahren vermeiden muß, gegenüber der Unachtsamkeit und Gedankenlosigkeit; als Anspannung der physischen Kraft gegenüber dem Ruhebedürfniß, als Anstrengung; dem Unerwarteten gegenüber als Besonnenheit und Geistesgegenwart. Uebersehen wir die Menge der psychischen Functionen, die während der einfachsten auch nur eine Viertelstunde dauernden Handlung eintreten und von dem wollenden Menschen beachtet, und theils gehemmt theils auf den Zweck gerichtet werden müssen, so bekommen wir einen Begriff von dem Herrschaftsgebiet des auf einen Zweck gerichteten Wollens und den Formen, in denen sich seine regierende Gewalt bewegt. Es scheint eine einfache Aufgabe, in einer Stadt in ein eine Viertelstunde weit entferntes Haus zu gehen; aber wie viel wir dabei doch thun im Gebiete der Selbstregierung, erkennen wir, wenn wir ein lebhaftes Kind beobachten, das denselben Beschluß auszuführen unternimmt; an jedem Object, das seine Neugierde reizt, bleibt es stehen, verfehlt aus Unachtsamkeit den Weg, vergißt wohl, weil ihm gerade ein anderes Ziel durch den Kopf schießt, überhaupt, wohin es gehen wollte, kann der Versuchung mit einem Kameraden in seinen Garten zu gehen nicht widerstehen, stolpert aus Unachtsamkeit über einen im Wege liegenden Stein, und hat schließlich, wenn ihm sein Ziel wieder eingefallen und es dort angelangt ist, vielleicht vergessen, was es dort bestellen wollte; und auch dem Erwachsenen begegnet es ja zuweilen, daß er „in Gedanken", d. h. ohne Reflexion Impulsen, die der unwillkürliche Gedankenlauf herbeiführt, nachgebend einen andern Weg als den zum Ziele führenden einschlägt.

Nun bildet sich allerdings für die meisten der untergeordneten Einzelthätigkeiten durch fortgesetzte Uebung und Gewöhnung ein psychologisch-physiologischer Mechanismus aus, der dem bewußten Wollen erspart jeden einzelnen Act, jede Bewegung der Hand und des Fußes zu beaufsichtigen, vielmehr erlaubt ganze Gruppen von Bewegungen so zu sagen durch ein Commando auszulösen, und zu vertrauen, daß die festgegründeten Associationen von Vorstellungen und Bewegungsimpulsen ohne besonderes Wollen sich einstellen. Wer sich entschlossen hat seinen Namen zu unterschreiben, braucht sich nicht jeden Buchstaben desselben und jeden Zug der Feder zu vergegenwärtigen wie das Kind, das erst schreiben lernt. Zwischen dem Lautbilde des gehörten, dem Gesichtsbilde des geschriebenen Namens und den Impulsen, die nöthig sind, es aufs Papier zu bringen, besteht eine so feste Association, daß wir unser Wollen nur auf das Ganze richten, und dem psychologischen Mechanismus überlassen die einzelnen Theile herbeizuführen; wer eine Seite vorlesen will, verläßt sich ebenso auf die festen Zusammenhänge zwischen den Gesichtsbildern der Schrift, den Lautbildern der Wörter und den Impulsen, die seine Sprachwerkzeuge in Bewegung setzen; wer einen gewohnten Weg geht, für den sind ebenso die Gesichtsbilder der Gegenstände mit den Schritten, die er zu machen hat, associiert, nnd er bedarf keiner Besinnung, ob er hier rechts, dort links gehen soll; der Gedanke des Ziels hat, wenn keine besonderen Hindernisse eintreten, die Macht, die ganze Reihe der nöthigen Bewegungen zum Ablauf zu bringen;

daß wir Hindernissen ausweichen, geschieht ebenso „mechanisch“, wie daß wir ein Bein vor das andere setzen, ohne uns besonderen Wollens bewußt zu sein.

Gerade daß solche Mechanismen auch auf psychischem Gebiete sich bilden, daß die oberste Behörde nicht alles Detail anzuordnen hat, macht einerseits die Selbstbeherrschung zu einer lösbaren Aufgabe, indem die Macht der Gewohnheit, mit der ein Glied der Kette das andere hervorruft, die Stärke der momentanen und zufälligen Impulse bricht, andrerseits birgt es auch die Gefahr in sich, daß der Mechanismus selbstständig wird, der Controle des Wollens sich entzieht, und etwas nicht Gewolltes zu Tage fördert. Wer einen Brief mit dem Namen des Adressaten, statt mit seinem eigenen unterschreibt, folgt darin nur der Gewohnheit, die ihm vorschwebenden Wörter zu Papier zu bringen; er hat sich den Associationen überlassen, die diesmal irre gegangen sind. Was er geschrieben, ist durch eine willkürliche Bewegung entstanden — in dem Sinne, in dem jede durch Vorstellungen und nicht durch bloß organischen Reflex hervorgebrachte Bewegung willkürlich ist — aber es ist nicht gewollt, vielmehr ein Zeichen, daß unser Wollen nicht energisch genug war den Mechanismus zu beaufsichtigen und zu corrigieren.

Die Thatsache, daß die Ausführung des gewollten Zwecks nur durch die Selbstbeherrschung möglich ist, vermöge welcher der auf den Zweck gerichtete Wille als immer gegenwärtige Macht eine Reihe von Functionen bestimmt, hat noch die weitere Consequenz, daß wir uns ersparen

können, in den Beschluß der Ausführung jedes kleinste Detail dessen, was wir thun wollen, aufzunehmen, uns den ganzen Verlauf der Handlung so vorzubilden, wie wir uns etwa eine zu haltende Rede vorher Wort für Wort einprägen, um nichts zu sprechen, was wir nicht vorher überlegt haben. Selten geben wir uns diese Mühe, und meist ist es überhaupt nicht möglich, den ganzen Verlauf so ins Detail in unser Programm aufzunehmen, weil er von unberechenbaren Factoren abhängig ist; wir müssen uns auf unsere Besonnenheit verlassen. Wenn ich beschlossen habe einen Gegenstand, der in einem Schaufenster mit beigeheftetem Preise ausgestellt ist, zu kaufen, bietet die Ausführung dieses Beschlusses wenig Spielraum; aber doch überlasse ich es ohne weitere Ueberlegung dem Augenblick, ob ich mit dem rechten oder linken Fuß zuerst in den Laden trete, in diesen oder jenen Worten dem Verkäufer mein Begehren eröffne, in dieser oder jener Geldsorte, die ich bei mir trage, bezahle; der Einfall des Augenblicks liefert mir das concrete Detail, und die Denkthätigkeiten, die es erzeugen und controlieren, verlaufen so leicht und rasch, daß wir uns ihrer nicht besonders bewußt werden; aber nichtsdestoweniger findet ein Fortwirken des Wollens statt, das diese einzelnen Acte regulieren muß, wenn sie nicht rein mechanisch ablaufen wie das Lesen und Schreiben. Bei complicierteren Handlungen findet dieses fortwährende Ausgestalten des in seinen Grundzügen entworfenen Planes in weit umfassenderem Maße statt. Gerade darum aber verräth sich die Individualität des Handelnden in diesen

kleinen Zügen, denen wir keine besondere Aufmerksamkeit schenken und die wir nicht zum Voraus berechnen, weil sie dem Zwecke gegenüber gleichgültig sind.

Dieses Verhältniß, daß ein allgemeiner Zweck gesetzt, die Art der Ausführung desselben aber theils dem eingeübten Mechanismus, theils späteren Entscheidungen überlassen wird, beherrscht nun weitaus den größten Theil unseres Handelns. Die Zwecke des vernünftigen Menschen sind größtentheils allgemeiner Natur; sie bestehen in Regeln, die sagen, daß wenn bestimmte Fälle eintreten, so und so gehandelt werden soll; und indem er diese Zwecke in langen Reihen von einzelnen concreten Fällen verwirklicht, bildet sich ein Habitus des Wollens aus, der die Unterordnung des einzelnen Wollens unter jene festen Zwecke zur Gewohnheit werden läßt. Die Befolgung sittlicher Grundsätze und rechtlicher Gesetze geschieht größtentheils in dieser Form; die Prämissen zu wollen ist uns zur Gewohnheit geworden, und wo sich die Subsumtion des einzelnen Falles durch leichte Bewegung des Denkens vollzieht, da kommt uns das Wollen der allgemeinen Zwecke, weil es die stehende Voraussetzung bildet, im einzelnen Falle gar nicht ausdrücklich zum Bewußtsein. Niemand hält sich allgemeine Rechtsregeln vor, wenn er seine Zeche bezahlt, oder allgemeine Anstandsregeln, wenn er vor einem Begegnenden den Hut abnimmt; und doch ist sein Handeln die Folge eines Wollens dieser allgemeinen Regeln. In dieser Hinsicht, aber nur in dieser, hat man das Recht, von einem *unbewußten*, d. h. genauer von einem un-

bewußt gewordenen Wollen zu reden; das Wollen der allgemeinen Zwecke ist so in die Einheit unseres Wesens aufgenommen, daß es als bleibende Gesinnung die Form des Triebs angenommen hat, und durch das Medium des Gefühls, welches eine der Gesinnung entsprechende oder widersprechende Aufforderung weckt, das Handeln im einzelnen Falle leitet. Aber diese Sicherheit ist selbst erst Resultat des Wollens, und darf und muß also auf dieses zurückgeführt werden; und sobald die Subsumtion des einzelnen Falles unter die allgemeine Regel sich nicht ohne Hinderniß vollzieht, wie in den sogenannten Collisionsfällen, treten sofort auch die allgemeinen Regeln wieder ausdrücklich ins Bewußtsein, und bilden die Prämissen der Ueberlegung, die den Collisionsfall zu entscheiden strebt.

Anmerkungen.

1) Zitelmann, Irrthum und Rechtsgeschäft (S. 36 verglichen mit S. 129 Note), dessen eingehenden, sorgfältigen und methodischen Analysen der hier in Betracht kommenden psychologischen Thatsachen ich im Wesentlichen zustimmen kann, obgleich ich in der Terminologie abweiche. Nur gegen den Satz S. 72, daß der Wille (d. h. der Bewegungsimpuls) gedacht werden müsse als an sich außer jeder Verbindung mit der Vorstellung stehend, habe ich Bedenken, die im Folgenden näher ausgeführt sind.

2) Gegen diese Unterscheidung hat Laas in einem scharfsinnig analysierenden und reichhaltigen Artikel „Die Causalität des Ich" (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, IV. Jahrgang Heft 1. 2. 3) auf S. 329 Einwendungen erhoben, die ich nicht für berechtigt halten kann. Er geht von dem Gegensatz zwischen Thun und Leiden, Freiheit und Abhängigkeit des Ich aus, und bestimmt den Ursprung des Gegensatzes zwischen Thun und Leiden ganz richtig dahin, daß „Leiden" ursprünglich Veränderungen bezeichne, die der Mensch wider Willen an sich und in sich erfährt, zumal solche, die unangenehm und schmerzlich sind; diejenigen Veränderungen aber Thaten genannt werden, die von seinem Wünschen und Wollen abhängig waren; und daß für die Thaten zunächst keine weiteren Ursachen gesucht wurden, weil der Mensch seine eigene That aus seinem Wollen völlig verständlich fand.

Leiden, fährt Laas fort, sei immer unfrei, nur Thätigkeiten seien frei. „Die Anwendung des Freiheitsprädicats auf Grund eigener innerer Erfahrungen ist eine verschiedene, je nach dem Standpunkt, den wir uns gegenüber einnehmen; sie ist vor allem eine grundverschiedene, je nachdem wir nur auf den vorliegenden Zeitpunkt achten oder weitere Rücksichten nehmen. Das Ich fühlt sich in jedem Momente bei dem, was in ihm und mit seinem Leibe geschieht, insoweit frei, als es fühlt und glaubt, mit seinem Wollen den betreffenden Vorgang causiert zu haben und so weit und so lange eigener Beifall ihn begleitet." „Uebrigens," fährt die Note fort, „ist es dafür gleichgültig, ob die Handlung mit oder ohne Reflexion geschieht. Simultan fühlt sich das Ich ebenso frei, wenn es, wie der Hund, nach dem vorgehaltenen Bissen sofort begehrlich schnappt, wie, wenn es erst nach Ueberlegung sich entscheidet." Hier kann ich den Zweifel nicht unter-

drücken, ob eine Handlung, die ohne Reflexion geschieht, bei der das Bewußtsein sich nur auf den gegenwärtigen Zeitpunkt bezieht, überhaupt mit dem Bewußtsein der Freiheit verknüpft sein könne, und nicht vielmehr bloß mit Bewußtsein und etwa noch mit einem Gefühl der Lust geschehe. Daß ich zwischen freien Thätigkeiten und nicht freien in mir selbst unterscheide, ist doch nur möglich, wenn ich nicht nur auf den vorliegenden Zeitpunkt achte, sondern das Bewußtsein meiner selbst als einheitlichen Subjects habe, aus dem eine Mehrheit von Thätigkeiten in der Zukunft hervorgehen kann, oder in der Vergangenheit hervorgehen konnte, und mir bewußt bin, durch mein Wollen eine dieser möglichen Thätigkeiten verwirklicht zu haben; das Bewußtsein der Freiheit setzt nothwendig voraus, daß ich mich über den einzelnen Moment erhebe, nicht in ihm aufgehe, daß durch einen ausdrücklichen Act erst für eine als möglich vorgestellte Thätigkeit entschieden wird. Es ist dabei wahr, daß nicht jedem besonnenen Entschlusse ein Kampf zwischen Reizen und Gegenreizen vorangegangen sein muß (Laas S. 330 Note); aber ein Entschluß ist doch nur dann ein besonnener, wenn er nicht bloß den augenblicklichen Drang und die daraus erwartete Lust ins Auge faßt, vielmehr weiter hinaus auf die übrigen Interessen des Subjects und die Folgen seines Thuns achtet. Dafür, ob ein Thun als ein im strengen Sinne gewolltes angesehen werden kann, hat das Dazwischentreten der Reflexion nicht bloß secundäre, sondern fundamentale Bedeutung. Denn die Einwände von Laas ruhen zuletzt auf seiner Definition von Wollen, die er S. 44 gibt. Er nennt jeden eine willkürliche Bewegung hervorbringenden „Wunsch" — der Ausdruck ist nicht geschickt gewählt, ich würde lieber sagen Streben — ein Wollen. Diese Definition scheint mir einerseits zu weit, da zum Wollen ein Selbstbewußtsein gehört, das sich der einzelnen Action gegenüberstellt, andrerseits zu eng, sofern Wollen und selbst Absicht nur da sein soll, wo die That unmittelbar folgt. „That muß sein, wo wirklich Wille und Absicht zugestanden werden soll". Wie sind dann die Acte zu nennen, in denen ich beschließe zu einer bestimmten künftigen Zeit etwas zu thun?

Sobald ich nun von dem Bewußtsein aus, einheitliches Subject aller meiner Thätigkeiten zu sein, und durch meine Willensentscheidung die einen zu verwirklichen, andere zu unterlassen, die Vorgänge in mir auffasse, dann scheint mir unanfechtbar zu sein, daß ich die bloßen Begehrungen, das Gelüsten nach etwas, den Reiz, den ein Gegenstand des Genusses auf mich ausübt, in mir als etwas erlebe, was ohne

mein Zuthun ins Bewußtsein tritt, also von diesem Gesichtspunkt aus etwas Passives ist, wie es ja von jeher als πάθος, passio bezeichnet wurde; und daß, wo so entstandene Begehrungen ohne Weiteres Bewegungen erzeugen, wie ich es vom Thiere voraussetze, ich diese nicht als eigentlich gewollte und damit auch nicht als freie bezeichnen darf; und daß dieser ganze Ablauf von diesem Standpunkte aus ein unwillkürlicher genannt werden muß, weil eben kein bewußtes Wollen dazwischen tritt.

Laas meint, es sei nicht einzusehen, wie der durch hemmende Ueberlegung herbeigeführte zeitweilige Aufenthalt an sich so schwerwiegende Discrimina hervorbringen soll. Der Aufenthalt an sich thuts freilich nicht, sondern die Thätigkeit des Subjects, die in der Ueberlegung und dem daraus hervorgehenden Wollen zu Tage tritt; die Art, wie das Thun das einemal und das andremal aus dem Subject hervorgeht, ist eine wesentlich verschiedene. Dort, beim widerstandslosen Befriedigen eines momentanen Begehrens, verhält sich das Subject nicht anders, als der Stein Spinozas, bei dem die folgende Bewegung aus der vorangehenden nach Naturgesetzen folgt; es ist eine einfache Reihe aufeinanderfolgender Zustände; der Stein, wenn er Bewußtsein hätte, würde empfinden, daß er sich bewegt, das Thier empfindet ebenso, daß es sich bewegt und Lust davon genießt. Aber Laas sagt selbst ganz treffend, der Stein Spinozas würde sich nicht frei fühlen, sollte er auch Bewußtsein davon und Freude an dem haben, was mit ihm geschieht, wenn er nicht zugleich glaubte, daß er durch seinen Willen seine Bewegung causiert habe; und ebenso kann das Thier, das blindlings und ohne Reflexion seiner Begierde folgt, nicht eines Wollens bewußt sein und sich nicht frei fühlen. Die ganze Ausführung von Laas verkennt die specifische Natur des Wollens im Unterschiede von dem widerstandslos in uns aufsteigenden Begehren und Gelüsten; verkennt, daß das Bewußtsein, eine Bewegung causiert zu haben, überhaupt nicht ohne Reflexion möglich ist.

3) v. Jhering, der Zweck im Recht I, S. 5 ff. Ich bemerke ausdrücklich, daß ich mit dem Kern der Gedanken, deren Formulierung allein mir unrichtig scheint, großentheils einverstanden bin.

4) Die umfassende Erörterung dieses Begriffs siehe in meiner Logik, 2. Bd. §. 73. 95. 98.

5) Binding, die Normen Bd. II. S. 104 ff. bes. S. 112.

6) S. v. Jhering, das Schuldmoment im römischen Privatrecht.

Die Unterschiede der Individualitäten.

Wer durch belebte Straßen wandert oder in dem Gewühl eines Volksfestes sich umhertreibt, der mag sich wohl wundern, wie unerschöpflich die Phantasie der Natur in Erfindung all der Kopfformen und Gesichtsbildungen ist, die ihm begegnen; und wer sich eine Reihe ihm bekannter Personen vergegenwärtigt, der hat Grund über den Umfang unseres Gedächtnisses und die Schärfe unserer Unterscheidungsgabe zu staunen, vermöge der wir so viele Variationen eines und desselben Grundrisses festzuhalten vermögen, und in weitaus den meisten Fällen so sicher auf den ersten Blick beurtheilen, ob ein Bekannter oder ein Unbekannter uns entgegentritt. Diese Fähigkeit ist um so staunenswerther, als wir in der Regel in großer Verlegenheit wären, genau anzugeben, worin sich eigentlich der eine von dem andern unterscheidet, und das, was wir schließlich an beschreibenden Merkmalen zusammenbrächten, daß der eine braun, der andere blond ist, der eine ein breites, der andere ein schmales Gesicht, der eine eine hohe, der andere eine niedere Stirn besitzt, nur eine sehr unvollständige Schilderung enthielte, auch gesetzt, daß sie in allen Punkten richtig

wäre; denn auch das begegnet uns, daß wir selbst in Beziehung auf dieses oder jenes einzelne Merkmal gar nicht sicher sind, und zum Beispiel in Verlegenheit kommen können, wenn wir die Farbe der Augen Solcher angeben sollen, mit denen wir täglich verkehren. Wir sind ja nicht gewöhnt, uns das Bild, das anschaulich vor uns steht, in ein solches Signalement aufzulösen; wir vertrauen der anschaulichen Erinnerung, welche treu genug das Gesammtbild bewahren wird, so fest, daß wir uns diese Mühe ersparen können; würde uns doch die Sprache selbst nur einen sehr ungenügenden Vorrath von Wörtern zur Verfügung stellen, um die mannigfaltigen Formen des Ganzen und der einzelnen Theile kurz und treffend zu bezeichnen.

Etwas größer schon ist ihr Reichthum, wenn es gilt den Eindruck, den eine Physiognomie uns macht, nach der Seite wiederzugeben, nach der sie der Ausdruck der inneren Eigenschaften, sei es dauernder Charakterzüge oder vorübergehender Stimmungen ist. Die Form als solche pflegt nur dem Maler und dem Bildhauer wichtig zu sein, wenn sie nicht durch besondere Schönheit reizt oder durch abschreckende Häßlichkeit unsern ästhetischen Sinn verletzt; bei der großen Menge der Menschen ist uns vorzugsweise wichtig, was über ihre innere Beschaffenheit, ihre Gemüthsart, ihren Charakter, ihre Intelligenz von den Gesichtszügen verrathen wird. Denn ihr inneres Leben ist es vorzugsweise, das auf uns wirkt, und von dem die Bedeutung abhängt, welche sie für uns haben; an dieses knüpft sich unsere Furcht und Hoffnung, unsere Theilnahme und unsere

Abneigung; darum suchen wir aus der äußeren Hülle den inneren Gehalt zu deuten; für die leichten Variationen des Blicks und der Züge, welche Zeichen für die seelischen Eigenschaften sind, haben wir ein merkwürdig scharfes Auge; und nur darum, weil wir auch diese kleinen Züge auslegen gelernt haben, machen uns die Verschiedenheiten, in welchen uns das menschliche Antlitz entgegentritt, den Eindruck einer so unerschöpflichen Mannigfaltigkeit. Denn wir wissen, daß ihrer inneren Beschaffenheit, ihrer Gemüthsart und ihrem Charakter nach die Menschen untereinander noch viel unähnlicher sind, als in ihrer äußeren Bildung, daß in viel schärferen Gegensätzen ihr Empfinden, ihr Streben und Wollen sich bewegt; und so arm die Sprache an Mitteln ist, die Eigenthümlichkeiten der äußeren Erscheinung sicher zu zeichnen, so reich ist sie, wenn es gilt, die zahllosen Unterschiede des geistigen Lebens nach allen seinen Seiten zu treffen.

Denn die Auffassung der inneren Eigenthümlichkeit der Menschen vollzieht sich ja nicht auf dem kurzen Wege unmittelbarer Anschauung, die uns mit Einem Blicke ein unserer sinnlichen Erinnerung sich leicht einprägendes Bild gewinnen ließe; nur in einer Reihe von Handlungen und Ausdrucksweisen offenbart sich die innere Natur, und es gilt denkend und schließend diese Thätigkeiten auf einen bleibenden Grund zurückzuführen, den Wechsel des Geschehens als Ausfluß dauernder Eigenschaften zu deuten; was so erschlossen wird, können wir nur in Begriffen ausdrücken, die der sprachlichen Bezeichnung bedürfen. Alle

Kunst der Menschenkenntniß beruht zuletzt darauf, aus den vereinzelten Beobachtungen den inneren Zusammenhang der Gedanken und Strebungen zu erkennen, das besondere Gesetz festzustellen, nach welchem aus der inneren Natur und äußeren Anregungen die bestimmten Lebensbewegungen hervorgehen.

Nach dieser Methode bilden wir uns im gewöhnlichen Leben unsere Urtheile über die Persönlichkeiten, welche wir mehr oder weniger genau zu kennen glauben; meist so, daß wir nur aus bestimmter Veranlassung eine Seite bezeichnen, welche uns gerade die Handlungsweise eines Einzelnen offenbart, oder welche für das Verhältniß, in dem wir zu ihm stehen, besonders wichtig ist; seltener so, daß wir ausdrücklich darauf ausgehen, ein erschöpfendes Bild seiner Eigenthümlichkeit nach allen ihren Seiten uns zu entwerfen. Aber auch wo wir dieß nicht thun, bilden sich allmählich bei längerer Bekanntschaft umfassendere und vollständigere Auffassungen der Persönlichkeiten, mit denen wir verkehren, und die Urtheile, in welchen sie sich ausdrücken, pflegen je nach unserer eigenen Art milder oder schärfer gefaßt zu sein.

So entsteht uns mit wachsender Lebenserfahrung eine Gallerie von Porträts unserer Zeitgenossen, und wir haben nur einen flüchtigen Ueberblick nöthig um zu erkennen, wie reich sie ist, und welche unabsehbare Mannigfaltigkeit der verschiedensten Charaktere sie enthält; die einen unter ihnen stehen scharf gezeichnet, bis ins kleinste Detail ausgeführt vor uns, andere nur skizziert, mit den hervorstechendsten Linien angedeutet; hier die Sonderlinge, die sich durch

ganz auffallende und ungewöhnliche Weisen ihres Empfindens und Benehmens abheben, dort die andern, die durch allerhand Aehnlichkeiten mit einander verbunden eine gleichartigere Masse darstellen, aber doch keiner dem andern vollkommen gleich. Es liegt dabei in der Natur der Sache, daß die hervorstechendsten Züge in den weniger ausgeführten Bildern von der Art des äußeren Benehmens genommen sind, die uns am leichtesten entgegentritt; tiefer in das Innere vermag nur längere und genauere Beobachtung einzudringen.

Die bunte Reihe der Bilder, welche uns eigene Kenntniß liefert, wird weiterhin noch bereichert durch die historischen Persönlichkeiten, deren Charaktere uns der Geschichtschreiber schildert, durch die nicht minder lebendigen, faßlicheren und durchsichtigeren Gestalten der Dichtung.

Denn die Menschen, welche der Dichter schafft, pflegen den Vorzug zu haben, daß sie in sich übereinstimmend angelegt und so gezeichnet sind, daß wir aus wenigen herrschenden Motiven ihr Handeln und ihr Benehmen verstehen können; die wirklichen Menschen geben uns der Räthsel weit mehrere auf, und ihr oft wunderlich widersprechendes und unverständliches Gebahren läßt uns rathlos, wie wir uns in ihnen zurechtfinden sollen.

Mit dieser Kenntniß einer kleineren oder größeren Anzahl von Individualitäten pflegen sich gewöhnlich auch aufmerksame Beobachter und die Praktiker zu begnügen, welche ihre Kenntniß der Menschen verwerthen, um auf sie nach ihren Zwecken zu wirken; wenn auch einzelne überraschende

Aehnlichkeiten oder schroffe Gegensätze bemerkt werden, so liegt doch keine dringende Veranlassung vor, die Menschen in bestimmte Classen einzutheilen; so wenig es uns einfällt, uns für ihre Gesichter eine Classification zu machen, da wir uns mit den zufällig sich aufdrängenden Gruppen begnügen, welche etwa Familienähnlichkeit oder nationaler Typus bestimmt, die meisten aber als einzelne Exemplare stehen lassen, welche wir in keine bestimmte Kategorie einreihen, so wenig denken wir nothwendig daran, eine Classification ihrer geistigen Physiognomien vorzunehmen.

Allein die wissenschaftliche Betrachtung wird doch den Versuch machen wollen, durch Aufstellung allgemeiner Begriffe eine Uebersicht zu gewinnen, und den unübersehbaren Reichthum von Besonderheiten in ein bestimmtes Fachwerk einzuordnen, nach welchem sie uns in wenige große Gruppen zerfallen.

Wenn wir nun aber nach der Anleitung, welche die Logik zu geben pflegt, uns an das Geschäft machen, um zu sehen, nach welchen Aehnlichkeiten wir die Einzelnen in Gruppen zusammenfassen, nach welchen Unterschieden wir sie in verschiedene Classen vertheilen sollen, so stehen wir vor einer völlig verwirrenden Menge möglicher Gesichtspunkte, auf welche wir eine solche Eintheilung gründen könnten, und es scheint ein noch viel schwierigeres Geschäft, die menschlichen Individualitäten zu classificieren, als die Pflanzen oder die Thiere in ein leidlich brauchbares System zu bringen.

Nicht als ob nicht von den verschiedensten Bedürfnissen

aus, nach den vielseitigsten Gesichtspunkten die Einzelnen überall regelmäßig classificiert würden. Der Statistiker unterscheidet Kinder und Erwachsene, Ledige und Verheirathete, Evangelische und Katholische; er macht Rubriken für die einzelnen Berufsarten, er zählt hier die selbstständigen, dort die dienenden Individuen zusammen; dem Politiker zerfallen die erwachsenen Männer wenigstens in Conservative, Liberale, Radicale u. s. w.; der Criminalist stellt die Unterscheidung zwischen bürgerlich Unbescholtenen und Bestraften, unter diesen zwischen den verschiedenen Uebertretern und Verbrechern auf; für den geselligen Verkehr unterscheiden wir zwischen Gebildeten und Ungebildeten, oder auch zwischen langweiligen und unterhaltenden Gesellschaftern; jede Prüfungscommission classificiert nach der Tauglichkeit der Geprüften für irgend einen Beruf.

Jeder der Gesichtspunkte, die solchen Unterscheidungen zu Grunde liegen, ließe sich in einer stattlichen Reihe von Unterabtheilungen weiter durchführen; und mit allen Prädicaten, die wir so ertheilen, treffen wir ohne Frage bestimmte Eigenschaften der Einzelnen, welche sie von einander unterscheiden und zu der ganzen Eigenthümlichkeit eines Jeden mitgehören; denn was Jeder weiß und was er kann, was er treibt und arbeitet, welcher Confession und welcher Gesellschaftsclasse er angehört, davon hängt zu einem großen Theile seine Art und Weise zu sein und zu handeln, der ganze Typus seines geistigen Lebens ab; wir erwarten ohne Weiteres bei dem Bauern eine andere Art zu empfinden, andere Interessen, andere Ansichten,

andere Gewohnheiten des Denkens zu finden, als bei dem Seemann oder dem Soldaten.

Allein bei allen diesen Gegensätzen werden wir doch den Eindruck haben, als ob damit der Kern der Sache nicht erreicht sei, als ob diese Unterscheidungen nur die Oberfläche berühren, nicht das innere Wesen der verschiedenen Individualitäten treffen. Sie sagen uns, was größtentheils unter dem Einflusse äußerer Verhältnisse, die dem Wesen des Menschen gegenüber zufällig sind, unter dem Einfluß der Familie, in die er hereingeboren ist, des Vermögens, dessen Vortheile er genießt, der gesellschaftlichen Verfassung, die ihn schon bei der Geburt empfängt, unter dem Einfluß der häuslichen und öffentlichen Erziehung, unter dem Einfluß der Lebensschicksale, über die er keine Macht hat, aus dem Menschen geworden ist: sie sagen uns nicht, was er an sich selbst ist, was die Grundlage war, die sich unter diesen Einflüssen so oder so entwickelt hat. Die Aufgabe scheint vielmehr zu sein, durch diese zufälligen Umstände hindurch die wesentliche Natur des Menschen, die natürliche Constitution seines Geistes zu ergreifen. Eine vom allgemeinen psychologischen Standpunkt unternommene Classification kann ja nicht alle geschichtlichen Besonderheiten berücksichtigen wollen, sondern sie muß die Unterschiede aufsuchen, die im Menschen selbst liegen, und von denen es abhängt, wie er die äußeren Einflüsse aufnimmt und gegen sie reagiert.

Wenn es nur eine leichtere Aufgabe wäre, das was der Mensch von Natur, und das was er vermöge seiner

Geschichte ist, zu sondern, wenn es nur wenigstens eine unbestrittene Voraussetzung wäre, daß es überhaupt natürliche, angeborene, unverwüstliche, individuelle Bestimmtheiten des Seelenlebens gibt! Allein gerade hier stoßen wir auf eine psychologische Streitfrage von tiefgreifender Bedeutung. Die streng empiristische Schule leugnet, wie alle angeborenen Dispositionen überhaupt, so auch angeborene Unterschiede, sofern sie nicht etwa in der angeborenen körperlichen Constitution gegründet sind; der ganze Inhalt unseres inneren Lebens, die Richtung, die unsere Thätigkeiten nehmen, soll nur durch das bestimmt sein, was wir von außen in uns aufnehmen; jede Individualität sei das Product der äußeren Umstände, der Umgebung, die der Seele Vorstellungen von bestimmter Beschaffenheit in bestimmter Reihenfolge zuführt, die dann sich drängend und stoßend Gefühle und Begehrungen zwischen sich entwickeln. Durch Darreichung der richtigen Kost könnte man nach dieser Theorie aus jedem Menschen alles Beliebige machen; er wäre wie eine weiche Masse, die je nach der Umgebung in diese oder jene Form gedrückt wird.

In Wirklichkeit ist solche Auffassung des menschlichen Lebens auf die Lehrbücher der Psychologie beschränkt geblieben, welche mit mehr oder weniger Consequenz ein Schattenspiel von Vorstellungen an die Stelle des lebendigen Lebens und Strebens zu setzen unternahmen. In der wirklichen Beurtheilung und Behandlung der Menschen hat Niemand an diese Theorie geglaubt; sondern hier ist die Ueberzeugung festgegründet, daß die Einzelnen von Ge-

burt an durch unaustilgbare Eigenthümlichkeiten geschieden seien, daß Jeder seine individuelle Natur mitbringe, deren Entwicklung allerdings durch die äußeren Einflüsse in diese oder jene Bahn geleitet, gefördert oder verkümmert werden könne, aber doch so, daß ein charakteristisches Gepräge bleibe. Wie je nach Pflege oder Vernachlässigung aus einem Samenkorn eine starke und kräftige, oder aber eine verkrüppelte Pflanze erwächst, aber niemals aus einer Eichel eine Buche, noch aus einer Dattel eine Tanne, so verhalte es sich mit den angebornen Anlagen der einzelnen Menschen.

Und es ist im Grunde eine sehr einfache Regel, nach welcher man im gewöhnlichen Leben zu unterscheiden pflegt, was auf Rechnung der Natur, und was auf Rechnung der äußeren Umstände, der Erziehung, des Standes zu schreiben sei: dasjenige, was unter gleichen äußeren Einflüssen gleich geräth, ist das Werk dieser; was trotz gleichen äußeren Umständen verschieden bleibt, ist auf Rechnung der Natur zu setzen. Kein Dorfschulmeister hat je daran gezweifelt, daß innerhalb seiner Schuljugend, die unter derselben Umgebung, inmitten derselben Beschäftigungen, unter denselben Sitten und unter demselben Unterrichte aufwächst, die Verschiedenheit der trägen und der lebhaften, der wißbegierigen und der stumpfen, der intelligenten und der dummen Kinder jedenfalls zum größten Theil auf natürlichen Anlagen beruhe; und daß andererseits die seinen Schülern gemeinsame Summe von Kenntnissen und Fertigkeiten sein Werk sei.

Allein wenn wir auch die Richtigkeit dieser Auffassung im Allgemeinen zugeben wollten, so würde sie nun doch im

Einzelnen nur dann anwendbar sein, wenn wir die Einflüsse, unter denen der Einzelne gestanden ist, übersehen und nach einer allgemeinen Regel bestimmen könnten, wie viel auf ihre Rechnung kommt; und wenn nicht die eigenthümliche Natur des geistigen Lebens überhaupt eine solche Trennung von Erworbenem und Angeborenem erschwerte. Denn es gehört ja zu den Grundgesetzen geistiger Entwicklung, daß ursprünglich vorhandene Kräfte verschwinden, wenn ihnen keine Gelegenheit zur Bethätigung gegeben ist; daß andrerseits durch beharrliche Uebung einer auch nur im geringsten Ansatze vorhandenen Fähigkeit diese selbst wächst, und daß später den Eindruck einer ursprünglich vorhandenen hervorragenden Begabung machen kann, was nur Resultat sorgfältiger Pflege und Ausbildung ist. Das bekannte Wort, „das Genie ist der Fleiß“, enthält sicher eine Uebertreibung, aber eine Uebertreibung einer unzweifelhaften Wahrheit.

So kann nun zwar die allgemeine Ueberzeugung stehen bleiben, daß ursprüngliche Unterschiede vorhanden sind, und die Verschiedenheit der Persönlichkeiten, denen wir begegnen, zu einem wesentlichen Theile auf ihnen beruht; aber auf dem Wege der Beobachtung und Analyse der einzelnen Individualitäten diese Unterschiede zuerst im Einzelnen festzustellen, um sie nachher zu einer vergleichenden Uebersicht zu bringen, ist eine Aufgabe, welche die Mittel unserer psychologischen Analyse übersteigt.

Und so bleibt nichts übrig, als von der Ueberzeugung aus, daß es überhaupt ursprüngliche und wesentliche Verschiedenheiten gibt, einen anderen Weg einzuschlagen, um

uns klar zu machen, worin sie bestehen können. Es sollen ja Verschiedenheiten sein, welche innerhalb einer gemeinsamen menschlichen Natur heraustreten; nur unter dieser Voraussetzung sind sie uns überhaupt verständlich; von einer Richtung des geistigen Lebens, von der wir in uns selbst auch nicht eine Spur fänden, vermöchten wir uns keinen Begriff zu machen; und jeder Versuch, ein Individuum zu verstehen, das mit einer uns vollkommen unbekannten Form geistiger Thätigkeit ausgestattet wäre, das einen sechsten Sinn hätte, oder dessen Gedanken nicht in einer zeitlichen Folge verliefen, würde vollkommen vergeblich sein. Eine methodische Eintheilung kann nur von dem Allgemeinen selbst ausgehen, dessen verschiedene Modificationen dargestellt werden sollen, von der gemeinsamen menschlichen Natur: in ihr müssen die Merkmale aufgefunden werden, die noch unterschiedene und entgegengesetzte Bestimmungen zulassen; dadurch gewinnen wir eine Entwicklung des allgemeinen Begriffs in die in ihm selbst enthaltenen Besonderungen, und können nun erwarten, daß den so gefundenen Gliedern die wirklich beobachteten Differenzen entsprechen und die begriffliche Theilung an der Einzelbeobachtung sich bewähre.

Versuchen wir also zunächst ein allgemeines Schema des geistigen Lebens nach seinen gemeinsamen Zügen zu entwerfen: so ist es uns vor allem gegeben nicht als etwas Ruhendes, das wir in einem bleibenden Bilde festhalten könnten, sondern in ununterbrochener Bewegung als ein Verlauf mannigfaltiger Thätigkeiten und wechselnder Zu-

stände, die nach den verschiedensten Richtungen zu dem, was außer uns ist, in Beziehung stehen. Diese Lebensäußerungen sind in doppelter Weise zur Einheit zusammengehalten: von der einen Seite durch das alle umfassende Selbstbewußtsein, vermöge dessen Jeder alle seine inneren Ereignisse, seine Vorstellungen, seine Gefühle, seine Strebungen, so verschieden ihre Gegenstände sein mögen, als die seinigen weiß, auf sein eigenes Ich als das in allem Wechsel einheitlich beharrende Subject bezieht; von der anderen objectiven Seite durch den wenigstens in seinen Hauptzügen erkennbaren gesetzmäßigen Zusammenhang, vermöge dessen sie nicht in isolierten Reihen verlaufen, sondern in mannigfaltigster Abhängigkeit von einander stehen — einer Abhängigkeit, die im Einzelnen zu erkennen eben die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Psychologie ist.

Und nun hat die Wissenschaft des inneren Lebens durch eine lange, in der Theorie über die Principien, aus denen alles erklärt werden müsse, schwankende, in den Hauptresultaten doch übereinstimmende Forschung ein allgemeines Bild dieses inneren Lebens aufzufassen und zu zeichnen vermocht, indem sie zuerst die Vielheit von einzelnen unterscheidbaren Vorgängen und wechselnden Zuständen nach ihren Hauptunterschieden sondern und unter wenige große Classen zusammenfassen gelernt hat, und dann den Hauptformen der Wechselwirkung nachgegangen ist, welche zwischen den verschiedenen Richtungen unseres geistigen Lebens besteht.

Daß ein größerer oder kleinerer Reichthum von Vor-

stellungen und Gedanken unser Bewußtsein erfüllt, mit deren Hülfe wir theils die uns umgebende Welt in engerem oder weiterem Umfange, oberflächlicher oder tiefer, bruchstückweise oder in größeren Zusammenhängen erkennen, theils in freien, nur unserem Drange folgenden und uns selbst sympathisch oder wohlgefällig berührenden Combinationen phantasievoll spielen, theils überlegend den Werth der Dinge für uns bestimmen, und die Zukunft vorbildend, Zwecke uns setzend und Mittel suchend unser absichtliches Handeln leiten; daß schwächere oder lebhaftere Gefühle der Lust und Unlust, der Befriedigung oder Nichtbefriedigung unseres eigenen Strebens, der Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer die wechselnden Verhältnisse zur Welt begleiten, deren wir uns bewußt werden, und sich mit unwillkürlicher Gewalt in Ton und Geberde ihren mimischen Ausdruck geben; daß endlich neben dem Spiele der Vorstellungen und dem Auf- und Abschwanken der Gefühle ebenso ununterbrochen unser Leben in Strebungen und Willensbewegungen sich äußert, durch die wir theils unsere Aufmerksamkeit spannen und unsere Vorstellungsthätigkeiten bestimmen und regieren, theils unsere Glieder zur Wirkung nach außen in Bewegung setzen, sei es, um augenblickliche Begierden zu befriedigen, die das natürliche Streben nach Lust und Fliehen der Unlust in uns erzeugt, sei es, um verständig ausgedachte Zwecke zu verwirklichen oder allgemeine Gebote zu erfüllen; daß keinem menschlichen Leben irgend eine dieser drei Grundformen der Seelenthätigkeit, des Vorstellens, Fühlens nnd Strebens fehlt, daß keine

derselben unabhängig von den andern und ohne vielfache Rückwirkung auf sie ist: das sind die überall erkennbaren Grundzüge des Bildes, das von unserem inneren Geschehen uns dargeboten wird, und das, soweit es sich um die bloße Beschreibung handelt, auch übereinstimmend aufgefaßt ist, wie viel auch über die Quellen, aus denen die einzelnen Thätigkeiten fließen und die letzte Deutung ihres Zusammenhangs gestritten werden, und wie groß die Verschiedenheit der Meinungen darüber sein mag, ob diese unterscheidbaren Formen des inneren Geschehens gleich ursprünglich sind, oder eine von der anderen abgeleitet werden muß.

Und wenn wir, unbeirrt von Schulmeinungen, unser unmittelbares Bewußtsein selbst fragen, so kann auch darüber kein Zweifel sein, daß unser eigentliches innerstes Sein und Leben durch die Gefühle constituiert wird, in denen wir unsern Zustand und seine Bedeutung unmittelbar empfinden, und durch die Strebungen, durch welche wir wirksam uns selbst bestimmen und uns die Richtung von einem Moment zum andern geben. Das ist der reale Kern unserer Existenz, wie sie uns zum Bewußtsein kommt. Darin erscheinen wir uns als wirkliche, im Zusammenhang des Erleidens und Wirkens mit der übrigen Welt stehende Wesen, während die Vorstellungsthätigkeit die allgemeine Form ist, in der unser eigenes Leben als ein bewußtes und unsere Beziehungen zur Außenwelt sich für uns abbilden, und insofern allerdings wieder eine fundamentale Bedeutung beansprucht, als der unterscheidende Charakter des seelischen Daseins eben darin gelegen ist, daß die Beziehungen, in denen wir zur Welt stehen, nicht bloß die realen des Wirkens und Erleidens sind, sondern daneben zugleich in dieser wunderbaren, idealen Form stattfinden, vermöge der das Aeußere einen Gegenstand unseres Bewußtseins bildet. Aber es erscheint uns doch so, daß, wenn unsere Vorstellungen wechseln und ein Bild ums andere an uns vorüberzieht, damit noch nicht wir selbst in unserem eigensten Sein betroffen werden; eben weil wir das Vorgestellte uns gegenüberstellen und von uns ablösen, bildet es keinen Bestandtheil unseres eigenen Selbst; aber was wir fühlen, das ist allein unser Schmerz und unsre Lust, was wir wollen und vollbringen, das ist unsre That, und ein Stück von uns selbst. Wir können viel lernen und viel vergessen; diese Gedanken scheinen bei uns ein- und auszugehen, wie Besuche, mit denen wir uns eine Zeit lang unterhalten; was uns angehört, ist der Eindruck, den sie auf uns machen, und die Entschlüsse, zu denen sie uns bestimmen. Das Bewußtsein der Schuld spricht deutlicher und unwiderleglicher als alle psychologischen Theorieen dafür, daß wir unser eigentliches und wahres Sein in unserem Wollen und Fühlen finden.

Gehen wir nun aber den Wechselverhältnissen dieser verschiedenen Seiten unseres Lebens nach, so kann im Grunde kein Streit sein über ihre thatsächlichen Beziehungen untereinander. Unsere Vorstellungen kann man am ehesten versuchen als ein isoliertes Gebiet darzustellen, das nur seinen eigenen Gesetzen folge, vermöge der die Vorstellungen in unser Bewußtsein eintreten, dort sich in der vielfachsten

Weise untereinander begegnen, hemmen und verknüpfen, zu verwickelteren Gebilden zusammenwachsen, und so ein Ganzes darstellen, dessen Ordnung nur durch den objectiven Inhalt der einzelnen Vorstellungen bestimmt wäre, dessen Bedeutung darin bestünde, die äußere Welt in ihrem Zusammenhang und unser eigenes Sein in ihr abzuspiegeln. Aber genauer zugesehen kommen sie gar nicht zu Stande und werden nicht unser Eigenthum ohne die Betheiligung der anderen Seiten unseres Lebens; es ist ja nicht so, als ob nach mechanischen Gesetzen ohne Wahl die äußeren Dinge durch die geöffneten Pforten unserer Sinne in unser Inneres einzögen und dasselbe erfüllten; schon die sinnliche Auffassung selbst, das was wir wirklich sehen und hören, ist nicht bloß durch die Gegenwart der Dinge, sondern durch unsere Aufmerksamkeit bestimmt, und diese wieder wird durch den Werth gespannt, den die Gegenstände für unser Gefühl haben; in der Erinnerung haftet am sichersten nicht das Gleichgültige, und wäre es noch so oft unserem Blicke begegnet, sondern das, was uns den lebhaftesten Eindruck gemacht, uns beglückt oder erschreckt hat, oder was wir uns absichtlich mit Anstrengung unseres Wollens einprägten; umfassenderes Wissen ist nicht denkbar ohne Wißbegier und lebendiges Streben, ohne die Anstrengung des Nachdenkens, ohne die Aufregung des Zweifels und die Freude der Entdeckung; und wo unsere Gedanken nicht absichtlich der Erkenntniß zugewendet werden, da folgen sie durchaus nicht den Anziehungen, die ihre logischen Verbindungen begründen würden, sondern vielmehr unseren Stimmungen, und je nachdem unser Gemüth erregt ist, drängen sich andere und andere Bilder aus unserer Erinnerung, andere und andere Phantasieen für die Zukunft.

Was aber durch äußere Wahrnehmung und Mittheilung in uns eingeht, und was sich in uns selbst weiter spinnt, regt lebhaftere oder leisere Gefühle auf; nur die elementaren sinnlichen Lust- und Schmerzgefühle sind unabhängig von vorangehenden Vorstellungen, unser übriges Gefühlsleben wird erst durch die Auffassung unserer Beziehungen zur Außenwelt und insbesondere zu unsern Mitmenschen erregt.

Unsere Strebungen aber entspringen, wo wir uns ihrer Quelle bewußt sind, aus dem Wohl und Wehe, das wir erfahren oder vorausschauend erwarten; sie sind zugleich von den Vorstellungen abhängig, welche ihre Ziele ihnen vorhalten und unseren Thätigkeiten bestimmte Richtung geben; aber umgekehrt bestimmt unser Streben und Wollen wieder der Gang des Vorstellens, das unter ihrem Druck den erstrebten Zustand festhält, und die Mittel und Wege sucht, ihn zu erreichen, und das Gelingen und Nichtgelingen erzeugt wieder lebhafte Gefühle der Befriedigung oder Nichtbefriedigung, welche ihrerseits wieder dem Laufe unserer Gedanken seine Richtung geben.

So entsteht in endloser Mannigfaltigkeit der Verflechtung der einzelnen Fäden das bunte Gewebe unseres inneren Lebens; dieselben elementaren Bestandtheile und übereinstimmende Formen ihrer Verknüpfung zu einem Ganzen lassen sich durch das bunte und wechselvolle Spiel hindurch erkennen.

Wenn wir uns nun fragen, welche näheren Unterschiede an diesem gemeinsamen Schema hervortreten, und wo also die Eigenthümlichkeiten liegen können, durch welche die einzelnen Menschen ihr besonderes Gepräge erhalten, so springt uns vor allem ein doppelter Gesichtspunkt entgegen: wir können einerseits nach den Gegenständen der verschiedenen Thätigkeitsweisen fragen, andrerseits nach der Art der Thätigkeit selbst. Dort treffen wir auf Verschiedenheiten des Inhalts, der das Vorstellen der Einzelnen erfüllt, der bestimmten Arten von Lust oder Unlust, welche vorzugsweise in ihnen erregt werden, und durch welche die Gegenstände, denen sie gegenüberstehen, und die Schicksale, die sie erfahren, verschiedene Bedeutung für sie gewinnen, der Ziele, denen ihr Begehren und Wollen zugewendet ist, und deren Verwirklichung ihre Arbeit erstrebt. Hier, wo es sich um die Art der Thätigkeit handelt, kann wiederum ein doppeltes ins Auge gefaßt werden. Zuerst nemlich gibt es, wenn wir die Gesammtheit der Lebensthätigkeiten oder einzelne Richtungen derselben bei verschiedenen Individuen vergleichen, quantitative Unterschiede in der Intensität der Thätigkeit selbst, Grade der Energie, mit welcher das Gesammtleben überhaupt, oder einzelne Seiten desselben sich vollziehen; weiterhin aber treffen wir auf verschiedene Arten der Verknüpfung der einzelnen Thätigkeitsweisen, auf verschiedene Systeme der Wechselwirkung zwischen den unterscheidbaren Seiten des inneren Lebens, vermöge welcher dieselben Elemente zu verschiedenen Combinationen vereinigt sind.

Nennen wir jene Unterschiede die materiellen, diese die formellen: so ist klar, daß für das Zusammenleben der Menschen in erster Linie die materiellen Unterschiede wichtig sind; durch diese nimmt Jeder seinen bestimmten Platz in der Gesellschaft ein, auf ihnen beruht die gegenseitige Ergänzung der Einzelnen zu gemeinsamer Arbeit, oder ihr feindseliger Kampf. Was die Einzelnen wissen, welche Kenntnisse sie besitzen, welche Ansichten sie haben; ob sie vorzugsweise von Lust- oder Unlustgefühlen erregt werden, heiter oder trübsinnig sind, was ihnen ferner wohl oder wehe thut, ob sie mitleidig oder schadenfroh, ob sie für sinnliche Genüsse empfänglich sind oder Ehrgefühl haben, und was sonst sie in lebhaftere Aufregung versetzt, was sie gleichgültiger läßt; welche Zwecke sie endlich verfolgen, in welcher Richtung ihr Handeln und Arbeiten sich bewegt, was sie als erstrebenswerthe Güter betrachten — das scheidet die Menschen am auffälligsten, weil davon abhängt, wie der Einzelne zu den andern sich verhält, was er wirklich thut und leistet.

Nun ist keine Frage, daß diese materiellen Unterschiede, so wie sie uns im wirklichen Leben erkennbar gegenübertreten, zu einem Theile zufällige sind, sofern sie von den äußeren Umgebungen und Einflüssen bestimmt werden. Was ich von der Welt durch unmittelbare Anschauung kennen lerne, welche Bilder meiner Erinnerung gegenwärtig sind, hängt von der Umgebung ab, in der ich lebe, und von dem Umkreis, den ich zu durchwandern Gelegenheit hatte; die mancherlei Kenntnisse, die ich über das hinaus erwerbe,

was ich selbst sehen und beobachten kann, von dem Unterrichte, den ich genossen, von den Bildern, die ich gesehen, von den Büchern, die ich gelesen habe; die allgemeinsten Ansichten, religiöse Glaubenssätze oder philosophische Meinungen, sind meist ebenso durch den Kreis bestimmt, in dem ich aufwachse. Wenn man sich vergegenwärtigt, wie wenig durchschnittlich Jeder selbstständig und unabhängig von andern erwirbt, wie viel von dem, was er weiß und glaubt, Gemeingut ist, so gewinnt man fast den Eindruck, als ob die individuelle Abgeschlossenheit der Einzelnen bloßer Schein sei, und nur für ihre körperliche Existenz gelte; was von Vorstellungen und Gedanken in ihnen lebt, ist etwa der Luft vergleichbar, die in ihre Lungen eingeht, aus der allgemeinen Atmosphäre genommen, die sie umgibt, und wieder in diese zurückströmend. Und doch zeigt sich bei näherer Betrachtung auch hier die durchgreifende Bedeutung der Individualität; nicht nur in dem Umfang, in dem angeeignet und dem Gedächtnisse anvertraut wird, treten quantitative Differenzen hervor, sondern mehr noch zeigen sich Unterschiede in der Auswahl, die jeder macht; und hier gehen wir auf Unterschiede der intellectuellen Begabung zurück, vermöge der gewisse Classen von Vorstellungen leicht aufgenommen und behalten, andere aber nicht angeeignet werden, und diese Unterschiede setzen wir als natürliche: so daß schon hier die materiellen Differenzen nicht bloß als gewordene, sondern als ursprüngliche erscheinen. Und dann ist es ja nicht so, als ob unser Vorstellen nur im Aneignen eines von außen gebotenen Inhalts

bestünde; als wäre unser Kopf nur ein Repositorium für allerlei Bilder und Wörter und Sätze; all das wird ja erst wichtig dadurch, daß wir in lebendiger Thätigkeit etwas daraus zu machen wissen, daß wir unsere Sinne gebrauchen und beobachten lernen und durch Schlüsse unsere Wahrnehmungen mit unseren Voraussetzungen verknüpfen und sie zu weiterer Erkenntniß oder richtigem Handeln verwerthen. Was wir als Talent bezeichnen, ist die angeborene Geschicklichkeit für bestimmte Kreise der Thätigkeit, vermöge der wir im Stande sind, unsere Vorstellungen unter sich und mit Handlungen zweckmäßig zu combinieren, um das Gelernte zu neuer Erfindung zu verwerthen.

Hängt so schon im Gebiete der Vorstellungen der Inhalt, mit dem sich unser Bewußtsein erfüllt, nicht bloß von außen ab, sondern ebenso von ursprünglichen Dispositionen und Richtungen: so ist im Gebiete des Wollens und Handelns ein ähnlicher und noch engerer Zusammenhang. Auch hier zwar zeigt sich auf den ersten Blick der Mensch als bedingt durch alle möglichen äußeren Umstände, durch die Lage, in die er hereingeboren ist, durch die Gesellschaft, in der er aufwächst. Sehen wir auf das, was er treibt, womit er sich beschäftigt, was Gegenstand seiner täglichen Arbeit ist, so ist er hier von dem gesammten Culturzustand seines Volkes und seiner Zeit, und weiterhin von der äußeren Lage abhängig, die ihm diesen oder jenen Beruf aufdrängt, und damit eine Reihe von Gewohnheiten der Thätigkeit erzeugt, die auf den ganzen Habitus seines Lebens zurückwirken, indem sie bestimmen, worauf sich seine

Aufmerksamkeit richtet, und welche seiner Eigenschaften geübt und entwickelt, welche verkümmert werden. Ebenso ist aber auch, was er für löblich und schändlich, für geboten und verboten, für recht und unrecht hält, von der Gesellschaft und der in ihr geltenden öffentlichen Meinung abhängig; und die äußere Gewalt, welche herrschende Personen oder Gesetze ausüben, fügt einen weiteren Druck hinzu, der sein Wollen in bestimmte Richtungen zwingt. Und doch belehrt uns jeder Versuch, der im Kleinen oder Großen gemacht wird, die Menschen zu erziehen und zu regieren, daß sie sich von Hause aus zu den Zwecken, die ihnen von ihrer Umgebung zugemuthet werden, sehr verschieden verhalten, daß hier eine nicht weiter erklärliche Vorliebe für eine bestimmte Art der Beschäftigung, dort eine ausgesprochene Abneigung besteht, die nicht einmal durch Zwang überwunden wird; und der Reichthum der menschlichen Individualitäten zeigt sich auch hier in der Mannigfaltigkeit der Thätigkeitstriebe. Und ebenso weist das sittliche Gebiet, dessen Kernpunkt unser Verhalten zu anderen bildet, die schärfsten Gegensätze zwischen den geselligen und egoistischen Neigungen, zwischen willigem Anschließen und trotzigem Eigensinn auf; Liebe und Haß, Gutmüthigkeit und Bosheit sind in den verschiedensten Abstufungen vertheilt, und Niemand kann im Ernste daran denken angeborene Charakteranlagen zu läugnen.

Am ausgesprochensten endlich scheinen die materiellen Differenzen auf dem Gebiete des Gefühls dem Versuche zu widerstreiten, sie nur auf die jeweiligen Umstände und

Einflüsse zurückzuführen. Eine umfassende historische Betrachtung wird zwar auch hier Gelegenheit genug haben zu zeigen, wie die Art, wie der Mensch von der umgebenden Welt und dem Thun seiner Mitmenschen afficiert wird, Sache der Gewohnheit ist; was ihm gefällt oder mißfällt, was ihn überhaupt ästhetisch erregt und was ihn gleichgültig läßt, hängt von der Nation ab, in der er lebt, und von der Culturstufe, der sie angehört; oft genug ist die Verschiedenheit in dem Urtheil verschiedener Zeiten über das, was schön und gefällig sei, betont, und beispielsweise gezeigt worden, seit wie kurzer Zeit erst landschaftliche Bilder den lebhaften Eindruck der Schönheit und Erhabenheit machen, der uns heutigen als etwas Natürliches und Selbstverständliches erscheint. Aber auch jenseits des bloß ästhetischen Gebiets tritt uns Vieles entgegen, was Sache der Erziehung und des gesellschaftlichen Einflusses ist; die Reizbarkeit des Ehrgefühls ist ebenso eine ganzen Classen gemeinschaftliche Eigenschaft, als die Richtung, welche die religiösen Gefühle nehmen, ihre bestimmte historische Grundlage hat. Sagt man ja oft und mit Recht, daß die Gefühle ansteckend seien.

Und doch wissen wir, daß dem Einzelnen sich nicht befehlen läßt, was ihm gefallen und mißfallen, woran er Freude haben und was ihm widerwärtig sein soll; daß auch bei der größten Gleichheit der äußeren Bedingungen noch die größte Mannigfaltigkeit des Gemüthslebens möglich ist; und gerade die Art, wie jeder in seinem Gefühle erregt wird, scheint uns das Eigenste und Ursprünglichste,

am wenigsten aus allgemeinen Regeln berechenbar zu sein. Diese Verschiedenheit der Gefühlsaffection ist zum Theil schon mit den Differenzen der Talente und der Triebe gegeben; so gewiß die Richtungen des Strebens mit der Empfänglichkeit des Gefühls zusammenhängen, so gewiß Vorstellen und Handeln fortwährend auf unser Gefühl zurückwirken, so gewiß sind auch ursprüngliche Dispositionen des Gefühls zugleich mit der Verschiedenheit der Anlagen und der Thätigkeitstriebe gesetzt.

Wenn wir nun darauf verzichten, in die weitaussehende Untersuchung einzugehen, wie viel von den materiellen Unterschieden auf äußere Bedingungen, wie viel auf natürliche Dispositionen zurückzuführen ist, so können wir auch die enge damit zusammenhängende Frage nur berühren, welche Bedeutung den gemeinsamen Zügen größerer Gruppen zukommt, die wir als Nationalanlage oder Nationalcharakter bezeichnen. Denn auch hier wiederholt sich dieselbe Streitfrage: die eine Richtung, die streng empiristische, wird geneigt sein, die Besonderheiten in der Empfindungsweise, dem Geschmack, den herrschenden Bestrebungen und Leidenschaften eines Volks aus seiner Geschichte, und den Gang derselben zuletzt aus äußeren Einflüssen, des Klimas, der Bodenbeschaffenheit, der Nahrung und ähnlichen Ursachen zu erklären, die bewirkten, daß die von Hause aus richtungslose, für die verschiedensten Einwirkungen gleich empfängliche menschliche Natur hier diese, dort jene Bahn einschlug; und daß der Einzelne in geringerem oder höherem Grade an dem Nationalcharakter Theil nimmt, wird sie auf

Erziehung und Nachahmung zurückführen. Die andere Richtung aber wird die natürliche Ursprünglichkeit verschiedener Rassen- und Stammeseigenthümlichkeiten betonen, und sich darauf berufen, daß unter demselben Klima die verschiedensten Stufen und Richtungen der Cultur sich entwickelten; und sie wird auch nach der Lehre, daß erworbene Gewohnheiten sich in Form natürlicher Triebe und Neigungen vererben, das geschichtlich Gewordene von Generation zu Generation in eine natürliche und angeborene Beschaffenheit umschlagen lassen.

Aber wenn wir auch nicht festzustellen unternehmen, wo zwischen den Extremen die Wahrheit liegt, so läßt sich, sobald nur überhaupt angeborene Unterschiede der Einzelnen zugestanden sind, wenigstens Eines mit Sicherheit aufstellen, daß nemlich das Maß des Beitrags, den angeborene Disposition und äußere Einwirkung zur wirklichen Gestaltung der Individualität liefert, im Einzelnen ein verschiedenes sein wird, der Eine sein Gepräge überwiegend von außen erhalten, der andere die in ihm angelegte Form ausgestalten wird. Haben wir überhaupt das Recht, das Leben als Entwicklung einer individuell bestimmten Anlage unter dem Einflusse äußerer auf sie einwirkender Umstände zu betrachten, von welchen die angeborene Kraft zu ihren einzelnen Aeußerungen gereizt wird, so stehen sich zwei entgegengesetzte Möglichkeiten gegenüber: entweder überwiegt die Receptivität, der Verlauf des Lebens ist vorzugsweise durch die wechselnden äußeren Anregungen, gehen sie von der Natur oder der Gesellschaft aus, bestimmt, denen der

Mensch mit bildsamer Empfänglichkeit nachgibt; oder überwiegend durch stark ausgesprochene einseitige Richtungen der geistigen Kraft, welche die ihr zusagenden Objecte der Bethätigung auswählend aussuchen und von außen zwar gehemmt, aber nicht bestimmt werden können. Jene gleichen den variabeln Gewächsen, welche jede Aenderung von Standort und Boden empfinden, und durch verschiedene Form ihrer Blätter oder verschiedene Farbe und Größe ihrer Blumen beantworten; diese den andern, die eigensinnig ihren Typus festhalten, und wohl verkümmern, aber sich nicht accommodieren. Die einen sind die schmiegsamen, nachgiebigen Naturen, deren weiche Masse nach jedem Drucke sich formt, und das Gepräge jedes Stempels annimmt; diese die spröden und scharfkantigen, die in sich selbst, wie ein Krystall, das Gesetz zu tragen scheinen, nach dem sie sich bilden.

Im Gebiete des Vorstellens sind die receptiven Naturen diejenigen, die werden, was die Schule aus ihnen macht; die alles aufnehmen, was Zufall oder Unterricht ihnen bietet, ihr Gedächtniß mit beliebigem Stoffe anfüllen und bereitwillig glauben, was man ihnen vorsagt; diese dagegen sind in ihrer Empfänglichkeit beschränkter, gehen an Vielem gleichgültig vorüber, oder weisen es, wenn es ihnen aufgedrungen wird, widerwillig ab, um mit desto größerer Begier das sich anzueignen, was ihrer Anlage entspricht und ihr Interesse erweckt, um nun ein eigenartiges Denken zu entwickeln.

Im Gebiete des Handelns sind jene die leichtbestimmbaren, abhängigen, dienenden Naturen, denen es Bedürfniß ist sich leiten zu lassen, andere um Rath zu fragen und ihrem Beispiel zu folgen, die keiner Aufforderung widerstehen und keinen Zweck gegen den Widerspruch anderer oder entgegenstehende Hindernisse durchsetzen; diejenigen, deren ganze Haltung von der Gesellschaft abhängt, in der sie leben, die Sünder aus Schwachheit und nicht aus Bosheit. Jene dagegen sind die Eigenwilligen, widerspenstig und trotzig gegen jede Zumuthung von außen, eigensinnig in der Verfolgung selbstgewählter Zwecke, unglücklich, wenn sie sich fügen und dienen müssen, und zufrieden nur, wenn andere sie gewähren oder sich von ihnen beherrschen lassen. Und derselbe Gegensatz reflectiert sich auch im Gefühlsleben: denn wenn bestimmte Gefühle in doppelter Art entstehen, theils aus directer Einwirkung äußerer Vorgänge, theils durch die Rückwirkung unseres eigenen Thuns auf unser Sein: so bringt es die Natur der Sache mit sich, daß jene Weichen und Bestimmbaren vorzugsweise die rein passiven Gefühle in sich erleben werden, welche von der Beschaffenheit desjenigen abhängen, was von außen an uns herantritt; die Spröden und Eigenwilligen aber werden überwiegend von den Gefühlen bewegt sein, welche von dem Gelingen oder Mißlingen der im Innern entsprungenen lebendigen Thätigkeit abhängen.

Von der Mischung der originalen und der nachahmenden Individuen hängt es ab, ob eine Gesellschaft mehr eine gleichartige Masse darstellt, einer Ebene oder welligem Lande vergleichbar, oder ob aus ihr, schroffen Felsen und

scharfgezeichneten Spitzen ähnlich, die einzelnen Individualitäten mit kräftig ausgeprägter Eigenart hervorragen.

Innerhalb der Unterschiede nun, welche durch den verschiedenen Inhalt des Lebens sich ergeben, treten uns überall die quantitativen Abstufungen der Intensität der geistigen Thätigkeit sowohl im Ganzen, als in einzelnen Richtungen gegenüber; es ist uns ja ganz geläufig, solche Maßangaben zu verwenden, um die Größe der lebendigen Kraft, welche sich nach den verschiedensten Seiten äußert, vergleichend zu bestimmen.

Gehen wir nur von dem Gesammteindruck aus, welchen in dieser Hinsicht das Verhalten der Einzelnen uns macht, so stehen uns an dem einen Extreme die trägen und schläfrigen Menschen, bei denen die geistige Lebendigkeit überhaupt nur ein Minimum ist, die vegetativen Naturen, die nur starke äußere Antriebe überhaupt für kurze Zeit in eine merkliche Bewegung setzen, während jeder innere Impuls zur Thätigkeit fehlt, und die Schwachen, denen auch beim besten Willen versagt ist, in irgend einer Richtung in lebhaftere Thätigkeit zu gerathen; und ganz allmählich geht dieses untere Extrem in die pathologischen Erscheinungen über, die wir als Schwachsinnigkeit u. dgl. bezeichnen.

An dem andern Ende finden wir die lebhaften und von Kraft übersprudelnden Naturen, denen nur in starker und ununterbrochener Thätigkeit wohl, und jeder Moment der Ruhe ein Greuel ist, die in gleicher Weise vom lebhaftesten Triebe zur Thätigkeit bewegt werden und die

Kraft besitzen diese Thätigkeit anhaltend auszuüben. Zwischen diesen Grenzpunkten liegt eine lange Leiter von Abstufungen des Gesammtmaßes der Lebendigkeit.

Aber nur eine ganz summarische Schätzung könnte bei der Vergleichung der geistigen Gesammtkraft stehen bleiben; es wäre etwa so, wie wenn wir die Unterschiede der Maschinen erschöpft zu haben glaubten, wenn wir sie nach der Zahl der Pferdekräfte vergleichen. Jene verschiedenen Leistungen der geistigen Lebenskraft vertheilen sich in doppelter Weise verschieden: einmal, wenn wir auf den Zeitverlauf achten, den alles Geschehen darstellt, und dann, wenn wir auf die einzelnen Bestandtheile sehen, aus denen sich jene Durchschnittsgröße zusammensetzt.

In der ersteren Richtung tritt uns der Gegensatz gleichmäßiger Thätigkeit und stoßweisen Wechsels von Ruhe und Bewegung entgegen; dort der ruhige Fluß einer stetigen Natur, hier längere Perioden träger Schläfrigkeit und dann plötzliches Aufraffen zu lebhafterer Thätigkeit, in der sich ein angesammelter Vorrath von Energie wieder rasch zu erschöpfen scheint.

Wichtiger als diese Vertheilung der Kraft auf Perioden des Schlafens und Wachens erscheinen überall die Unterschiede in der Intensität der Kraft, die in den gesonderten Richtungen des psychischen Lebens wirksam ist; und die allgemeinsten und am häufigsten gebrauchten Prädicate, mit denen wir die Einzelnen charakterisieren, liegen auf diesem Gebiete, auf dem sich ebenso die Zeugnißtabellen der Schulen und der Prüfungen zu bewegen pflegen. Für jede Haupt-

richtung geistiger Thätigkeit haben wir eine Anzahl von Abstufungen, zwischen dumm und gescheidt, zwischen gleichgültig und empfindlich, zwischen faul und fleißig oder lahm und energisch; und wir führen die Besonderungen noch weiter in die einzelnen Richtungen der Intelligenz oder des Wollens hinein, wir messen die Auffassungskraft, das Gedächtniß, das Urtheil besonders, und ebenso besonders die Empfindlichkeit für sinnliche Lust und Unlust oder die Reizbarkeit des Ehrgefühls. Die Tabellen zwar, in denen diese Methode zu Hause ist, pflegen überwiegend intellectuelle Fähigkeiten und Leistungen zu vergleichen; in großem Maßstab ist aber dasselbe System von der sogenannten Phrenologie angewendet worden, welche Anlagen, Talente und Triebe an den schwächeren oder stärkeren Protuberanzen des Schädels ablesen wollte, und die ganze geistige Individualität aus den Numern zusammensetzte, welche die Stärke der 36 oder 60 verschiedenen „Organe" bezeichneten.

So äußerlich und mechanisch ein solches tabellarisches Verfahren erscheinen mag, so liegt ihm doch die richtige Ansicht zu Grunde, daß die individuellen Unterschiede zu einem großen Theil Gradunterschiede sind, die an den gemeinsamen Factoren heraustreten, aus welchen überall das Ganze des Lebens sich zusammensetzt, und daß die Mischung dieser relativ von einander unabhängigen Richtungen in verschiedenen Verhältnissen ein immerhin brauchbares und zutreffendes Schema abgibt, um die Einzelnen nach einem gemeinsamen System zu charakterisieren; und gerade die quantitative Abstufung erhält uns den Gedanken gegenwärtig, daß wir es nirgends mit schroffen Gegensätzen, sondern mit fließenden Unterschieden zu thun haben. Charakteristisch werden für den einzelnen diejenigen Prädicate sein, die mit der höchsten Numer erscheinen; und wo wir lauter mittlere Werthe angeben müßten, da hätten wir eben damit das Bild eines Durchschnittsmenschen.

Was aber doch wieder einen Mangel dieses Systems ausmacht, ist das mechanische Addieren einzelner Posten, als ob sie unter sich zusammenhangslos und von einander unabhängig wären, und der Mensch sich als eine bloße Summe nebeneinanderstehender Fähigkeiten darstellen ließe. Wo es sich um den Umfang der Kenntnisse und intellectuellen Leistungen in verschiedenen nebeneinanderliegenden Gebieten handelt, da ist ja in der That diese Unabhängigkeit in gewissem Sinne vorhanden; es kann einer ein guter Mathematiker und ein schlechter Lateiner sein, in der Geographie viel wissen, aber keinen deutschen Aufsatz zu Stande bringen; aber sobald wir auf diese Weise das ganze Seelenleben rubricieren wollten, so liegt auf der Hand, daß seine einzelnen Richtungen nicht unabhängig von einander sind, und daß die eingreifendsten Unterschiede vielmehr in den verschiedenen Formen der Wechselwirkung zwischen den einzelnen Seiten des Seelenlebens begründet sein müssen. Jene tabellarische Methode gibt uns so zu sagen die Anatomie des Menschen; „die Theile habt ihr in der Hand, fehlt leider nur das geist'ge Band;" denn sie zeigt uns nicht den inneren Zusammenhang des Lebens, die geistige Constitution. Diese ist vielmehr davon abhängig, welche Seite

des Lebens die herrschende und die übrigen nach sich bestimmende ist. Wer einen hoch entwickelten Verstand hat, ist darum noch kein Verstandesmensch, wer lebhafter Gefühle fähig ist, noch kein Gefühlsmensch.

Versuchen wir aber auch in diese am schwersten faßbare Verschiedenheit einzudringen, so tritt uns zunächst der charakteristische Unterschied des Gefühlslebens von den übrigen Seiten der Seele entgegen. In der Gefühlserregung verhalten wir uns nur zu uns selbst; wir wenden alles nach innen; jeder einzelne Moment des Lebens gewinnt seine Bedeutung dadurch, daß wir ihn nur mit uns selbst vergleichen, ihn als einen willkommenen oder widerwärtigen, als einen mit uns harmonierenden oder disharmonischen empfinden; wie unser einheitliches individuelles Sein von dem Wechsel seiner Erlebnisse bald feindlich bedroht und angegriffen, bald begünstigt und gefördert wird, kommt uns in dieser Form zum Bewußtsein, und wir stellen es als dieses empfindliche Centrum der übrigen Welt gegenüber. Es ist die passive Seite unseres Lebens. Wo wir dagegen im eigentlichen Sinne a c t i v sind, sei es vorstellend oder handelnd, müssen wir aus uns heraus, uns mit dem Gegenstande beschäftigen, uns ihm hingeben, uns selbst vergessen; der Gegenstand macht seine eigenen Rechte geltend, wir können uns erkennend oder handelnd seiner nur bemeistern, wenn wir nicht auf das achten, was uns selbst dabei widerfährt, sondern auf das, was nach allgemeinen Gesetzen die Sache verlangt, die wir zu verstehen oder auf die wir zu wirken trachten; wir stehen im Kampf, und so lange er dauert, dürfen wir nicht empfindlich sein, wenn wir auch da oder dort gedrückt oder verletzt werden; nur durch Verläugnung unserer selbst gelangen wir zum Sieg, und ergreifen das Wissen, in welchem wir unsere Gedanken nach dem Gegenstande bestimmen, und erreichen unser Ziel, indem wir unsere Wünsche nach den Gesetzen der wirklichen Welt beschränken. Während wir im Gefühl uns auf uns selbst zurückziehen, stiften wir im Erkennen und Handeln eine Einheit zwischen uns und einem Andern.

Und nun ist der einschneidendste Gegensatz der geistigen Constitutionen, der sich denken läßt, dadurch bestimmt, daß hier die passive Seite des Gefühls, dort die active des Vorstellens und Handelns überwiegt. Hier wird das Leben in erster Linie durch die Gefühlserregungen bestimmt, die wir von Moment zu Moment als die Wirkung der augenblicklichen Lage auf unser empfindliches Gemüth erleben; das jeweilige Gefühl gibt nach einer Seite dem Verlauf der Vorstellungen seine Richtung, nach der andern erzeugt es die Impulse zum Streben und Handeln; der Zusammenhang der einzelnen Lebensbewegungen ist durch die Aufeinanderfolge der Gefühlserregungen bestimmt. Dort aber sind die thätigen Richtungen des Lebens die herrschenden Mächte; die Verknüpfung der einzelnen Thätigkeiten folgt nach einer Seite dem inhaltlichen Zusammenhang der Vorstellungen, und ist andrerseits durch die Zwecke bestimmt, die wir für unser Handeln uns setzen, und die nach den Gesetzen der wirklichen Welt uns die Unterordnung der Mittel unter die Zwecke dictieren; die Gefühle sind nur

die begleitenden Accorde, aber sie bestimmen nicht Melodie und Rhythmus des Lebens. Dort drückt die Formel, nach der das Leben verläuft, die ganz individuelle Innerlichkeit aus; hier das Verhältniß der gegenständlichen Welt zu der auf sie gerichteten geistigen Kraft.

Versuchen wir die Constitution, die durch das Ueberwiegen der Gefühlsseite bestimmt ist, weiter zu entwickeln: so wird sie dadurch bezeichnet sein, daß bei allem, was geschieht, die Erregung des Gefühls in den Vordergrund tritt und den Mittelpunkt des Bewußtseins bildet; die natürlichen Aeußerungen des Gefühls in Geberde und Laut, in Weinen und Lachen, seine Rückwirkungen auf die körperliche Constitution werden der inneren Erregung folgen und sie verrathen; das Bedürfniß der Mittheilung wird lebhaft sein, mag es sich in Ausdrücken der Freude oder in Klagen ergehen. Die Vorstellungswelt wird ihre Bedeutung durch die Gefühle gewinnen, die sie erweckt; an den Dingen und Personen zuerst das beachtet werden, was gefällt oder mißfällt, was erfreut oder verletzt; und gleichgültig wird lassen, was keinen unmittelbaren Eindruck hervorzubringen im Stande ist, sondern seinen Werth nur durch den objectiven Zusammenhang hat, in dem es mit Anderem steht. Ob, was mitgetheilt wird, langweilig oder unterhaltend, rührend oder abstoßend ist, macht den durchgreifenden Unterschied aus; und in der spontanen Beschäftigung des Denkens wird ebenso die Befriedigung des Gemüths gesucht werden. Für diesen individuellen Maßstab hat es keinen Sinn etwa nach einem allgemeinen Begriffe des

Schönen zu suchen, sondern „schön ist was mir gefällt“; oder nach einem allgemeinen Grundsatz des Rechts, denn recht ist, was mein Gefühl befriedigt; oder nach einem allgemeinen Maßstab der Wahrheit, denn wahr ist, was mit mir übereinstimmt; der alte Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, findet hier seine Verwirklichung. Auf dem Gebiete des Wollens und Handelns aber muß sich ebenso die Empfindlichkeit des Gefühls geltend machen; je reizbarer es ist, desto ängstlicher wird jede Verletzung desselben gemieden werden, desto weniger Lust vorhanden sein, Unbequemlichkeiten oder Gefahren sich auszusetzen; natürliche Zaghaftigkeit und Neigung zur Furcht, scheues Zurückweichen vor jeder rauhen Berührung mit der Außenwelt erzeugen Abneigung gegen directen Kampf und rathen durch List sich zu decken. Wo aber nicht bloß Unangenehmes gemieden, sondern positiv gehandelt wird, da wird einerseits das augenblickliche Gefühl den Impuls zum Handeln geben, und andrerseits das Handeln darauf ausgehen, unmittelbare Befriedigung zu schaffen und einen mit der Gefühlslage harmonisch stimmenden Zustand zu erzeugen. Und da unsere Beziehungen zu andern Menschen besonders lebhafte Gefühle zu erwecken pflegen, theils sofern wir für ihre Anerkennung empfänglich sind, theils sofern sie uns günstigen oder ungünstigen Eindruck machen, sympathisch oder antipathisch sind, so wird das Handeln überwiegend durch persönliche Rücksichten geleitet sein; einerseits aus dem Bestreben hervorwachsen, andern zu gefallen, andrerseits auf Förderung derer ausgehen, welchen wir günstig

sind, und alle energischere That, alle Aufopferung nicht aus der Begeisterung für unpersönliche Zwecke, sondern aus Liebe entspringen.

Diese Züge genügen schon um uns erkennen zu lassen, daß das Bild der überwiegend durch das Gefühl bestimmten Constitution mit demjenigen zusammenstimmt, was wir als die Besonderheit der weiblichen Natur zu betrachten gewöhnt sind.

Mit dem allgemeinen Charakter der männlichen Natur dagegen finden wir diese Weichheit des Gefühls und diese Zartheit leicht verletzbarer Empfindung unvereinbar, wir muthen ihm größere Härte gegen Eindrücke zu und gestatten ihm die Derbheit, die sich auch um leichte Verletzungen Anderer wenig kümmert. Der Schwerpunkt seines Wesens soll nicht in der Empfänglichkeit für das liegen, was ihn berührt, sondern in der Bethätigung der Kraft des Denkens und des Wollens; er soll unbeirrt durch die Stimmungen des Augenblicks sich nach den allgemeingültigen Regeln richten, welche die Natur der Sache seinem Denken vorschreibt, und mit kalter Objectivität die Dinge nehmen wie sie sind; er soll sich ebenso Zwecke von allgemeiner Gültigkeit setzen, und sie mit unbeugsamer Consequenz zu realisieren trachten; und Gefühlen wollen wir nur Einfluß gestatten, soweit sie, wie die Begeisterung für Wahrheit und Recht, die Art ausdrücken, wie allgemeine Ideen in das innerliche Leben aufgenommen sind und darum Impulse zum Wirken bilden, oder wo sie in der stolzen Befriedigung über die Erreichung großer intellectueller oder

sittlicher Zwecke, oder in der zornigen Erregung durch Hindernisse bestehen, die sich dem Wollen entgegenstellen.

Ob diese allgemeine Vorstellung, die wir uns von dem Gegensatze der weiblichen und männlichen Natur machen, sich im Einzelnen bestätigt; ob wir Recht haben, überhaupt das weibliche Geschlecht im Ganzen der einen, das männliche der andere Richtung zuzuweisen, soll hier nicht untersucht werden; genug, daß unsere Eintheilung uns auf einen Gegensatz geführt hat, der anerkannt ist und in der Sprache seinen Ausdruck gefunden hat, die — freilich wenig rücksichtsvoll gegen das schwächere Geschlecht — mit dem Beiworte „männlich" die Eigenschaften zusammenzufassen pflegt, welche die Energie des Thuns ausdrücken, vom Weibe aber zwei Adjective gebildet hat, von denen weiblich die normale Beschaffenheit seines Geschlechts, weibisch aber im tadelnden Sinne diese Eigenschaften bezeichnet, wo sie sich am Manne finden. Es hängt damit zusammen, daß es ein sehr zweifelhaftes Lob ist, einen Mann eine gute Seele oder ein gutes Herz zu nennen; eine Frau aber als einen „Kopf" zu bezeichnen, ist entschiedene Beleidigung.

Ist mit dem aufgestellten Gegensatz der männlichen und weiblichen Naturen die durchgreifendste Scheidung gegeben, so wird diese Theilung jetzt durch eine andere gekreuzt, die von dem Verhältnisse der beiden Seiten der Thätigkeit genommen ist, welche ja auch in der weiblichen Constitution nicht fehlen. Die einen richten ihr Thun vorzugsweise auf das ideale Gebiet der Vorstellungen, und dieses auszugestalten entweder als Abbild der wirklichen Welt

oder in freier Schöpfung ist ihnen das wichtigste Bedürfniß; die andern sind auf Erreichung realer Zwecke gerichtet, und auf Ausübung der Macht und Herrschaft über die äußere Natur oder über andere Menschen. Jene sind die beschaulichen, theoretischen Naturen, diese die geschäftigen, praktischen. Jene finden, sonst bedürfnißlos, ihre Befriedigung in der Wahrheit und Schönheit ihrer idealen Schöpfung; diese in der Umgestaltung der Wirklichkeit, sei's für individuelle, sei's für allgemeine Zwecke; jene handeln ebensoweit, als nöthig ist, um sich die Mittel zum Ausbau ihrer Gedankenwelt zu schaffen; diese stellen ihr Erkennen und Sinnen, ihr Beobachten und Erfinden in den Dienst des Handelns.

Die männliche Beschaulichkeit wird darauf ausgehen, die Dinge in ihrem Sinn und Zusammenhang zu verstehen, von jedem Gegenstande angeregt werden, ihm seine Stelle im Ganzen zu bestimmen, ihn als Beispiel eines allgemeinen Gesetzes aufzufassen; es ist die philosophische Richtung. Die männliche Geschäftigkeit wird das einzelne Handeln bestimmten Zwecken, sei's egoistischen, sei's sittlichen unterzuordnen suchen, diese selbst aber in den allgemeinen Zusammenhang menschlicher Zwecke einreihen; ihre Bethätigung ist die Arbeit für einen Beruf.

Wo aber die Thätigkeit vom Gefühle beherrscht ist, wird jede Gefühlserregung bei den Beschaulichen sich darin äußern, daß sie Gedanken hervorruft und auffordert über den Gefühlswerth der Dinge zu reflectieren und ihre Bedeutung danach zu schätzen, ob sie mit unserer Stimmung

harmonieren oder in Mißklang mit ihr stehen; es ist die sentimentale Verfassung des weiblichen Gemüths, die bald in gerührtem Entzücken die Welt voll Schönheit und Glück findet, bald in melancholischem Weltschmerz nur die Grausamkeit sieht, mit der die Rechte des Herzens von der rauhen Wirklichkeit mißachtet werden; bei den practischen Naturen aber werden aus den Gefühlen die lebhaften und zum Theil stoßweisen Antriebe entspringen, durch thätiges Eingreifen hier zu erfreuen, dort mitleiderweckende Noth zu lindern, nach allen Seiten das Gefällige und Wohlthuende zu verwirklichen.

Zu diesen Gegensätzen der weiblichen und männlichen Natur, der beschaulichen und geschäftigen Richtung kommt nun, untergeordnet für den Hauptcharakter des geistigen Lebens für sich, aber wichtig für die geselligen Verhältnisse der Menschen und die Wechselwirkung der Einzelnen, ein dritter Gegensatz hinzu, der sich auf die Aeußerung der inneren Zustände bezieht, und von einer Verschiedenheit in der Stärke des geselligen Triebs begleitet zu sein pflegt. Bei den einen findet, was in ihnen vorgeht, nur schwer den Weg nach außen, in schweigender Einsamkeit verfolgen sie den Weg ihrer Gedanken und kaum eine leichte Veränderung ihrer Mienen zeigt den Wechsel ihrer Gefühle; es sind die stillen Menschen, verschlossen, wenn auch äußere Aufforderung nicht im Stande ist, sie zur Mittheilung zu bewegen, schüchtern, wenn dem geselligen Triebe die natürliche Lebhaftigkeit und der Muth zur Mittheilung fehlt. Bei andern liegen die Gedanken auf der Zunge, und ihr

Gesicht und ihre ganze Haltung ist der Spiegel, der in fortwährendem Wechsel die Stimmungen verräth; mittheilsam für Alles, was ihnen einfällt oder sie bewegt, geben sie ihren Erregungen lebhaften Ausdruck, und Freude wie Schmerz äußert sich in lauten Ausbrüchen. Allein nur oberflächliche Betrachtung kann die Lebhaftigkeit der augenblicklichen Aeußerung für ein Maß der inneren Lebendigkeit nehmen, denjenigen für beschränkt und langsamen Geistes halten, der in Gesellschaft langweilig ist, und denjenigen für kalt und unempfindlich, der nicht Jedermann sagt, was ihm etwa wohl oder wehe thut. Im Gegentheil pflegt die Kraft, welche dazu verbraucht wird, das Innere nach außen zu wenden, dem inneren Leben selbst verloren zu gehen; und das Sprichwort, daß stille Wasser tief sind, hat wenigstens insofern Recht, als tiefe Wasser in der Regel still sind.

Die darstellenden Thätigkeiten selbst aber werden überwiegend das offenbaren, was das Bewußtsein erfüllt; der Beschauliche wird seine Gedanken offenbaren, und je nachdem er überwiegend der für alle gleichen Erkenntniß zugewendet ist, oder in freier Combination eigenthümlich sich bewegt, ist seine Mittheilung lehrhaft oder witzig und geistreich; der Geschäftige aber wird seinen Eifer für die Zwecke des Handelns an den Tag legen, seine Hoffnungen und Befürchtungen äußern oder berathend und Genossen werbend zur Theilnahme an seinem Streben überreden wollen. Die Darstellung der Innerlichkeit des Gefühls selbst endlich kann, sowie sie über den unwillkürlichen Ausdruck hinausgeht, und mit Bewußtsein und Willen geschieht,

keinen andern Zweck haben, als in andern verwandte Gefühle zu erregen; und diese Tendenz ist es, die sich im künstlerischen Thun vollendet.

Wir haben die hauptsächlichsten Gegensätze construiert, welche sich aus der Betrachtung der verschiedenen Verhältnisse zwischen Hauptrichtungen des geistigen Lebens ergeben. Allein wenn wir nun daran gehen wollten, die einzelnen Individualitäten in die eine oder die andere der dadurch gewonnenen Abtheilungen einzureihen, so begegnet uns eine neue Schwierigkeit darin, daß der Einzelne selbst eine Entwicklung durchmacht, in welcher die Form seines inneren Lebens sich wandelt. Nicht nur treten erst allmählich die Züge seiner Natur schärfer und bestimmter heraus, sondern im Laufe seines Lebens ändert sich nach natürlichen Gesetzen selbst die Bedeutung, welche die einzelnen Lebensäußerungen für das Ganze haben, und Vieles, was später bestimmenden Einfluß gewinnt, kann in früheren Perioden noch nicht wirksam werden. So stellt sich uns der Einzelne in den verschiedenen Lebensaltern verschieden dar; er scheint, wie ein Organismus, der einer Metamorphose unterworfen ist, durch verschiedene Formen und Typen des Lebens hindurchzugehen, und diese Verschiedenheit ist oft eine so durchgreifende, daß wir in Verlegenheit sind, in dem Wechsel einen durch alle Stadien hindurch gleichbleibenden Charakter zu entdecken, in dem Jüngling den Knaben, in dem Manne den Jüngling wieder zu erkennen; und von dieser Seite angesehen wollen die Bestimmtheiten der Lebensalter zum Mindesten gleiche Bedeutung für das Gesammtbild des gei-

stigen Lebens beanspruchen, als die Unterschiede, welche wir zwischen Gleichaltrigen finden. Die Gemüthsverfassung des Kindes oder des hohen Alters scheint uns eine ganz specifische Art des geistigen Lebens zu enthalten, so daß wir auch einen Erwachsenen dadurch charakterisieren können, daß er kindlich, einen Jüngling dadurch, daß er greisenhaft sei. Es mag sein, daß wir der Allgemeinheit gegenüber, in der wir die Veränderungen des geistigen Gesammtlebens im Verlaufe der Entwicklung beobachten, geneigt sind zu übersehen, wie scharf schon in frühester Jugend entgegengesetzte Anlagen heraustreten; aber eben nur, weil der Eindruck der Verschiedenheit des kindlichen Lebens von dem des reifen Alters überwiegt.

Schon darum scheint uns das kindliche Alter einen gleichmäßigen Charakter darzubieten, weil viele Gegensätze materieller und formeller Art erst später deutlicher heraustreten; und wenn wir ihn bestimmen wollen, so finden wir es in dem Wesen der Entwicklung selbst, die größere Zusammenhänge des Denkens und Handelns erst allmählich entstehen lassen kann, begründet, daß die Empfänglichkeit des Gefühls für den Eindruck des Augenblicks überwiegt, und die Bedeutung der Gegenwart noch nicht durch zusammenfassendes Denken und weitaussehende Zwecke beeinträchtigt ist; und ebenso gehört es zum Wesen der kindlichen Seele, daß in jedem Augenblick die von der menschlichen Natur selbst vorgeschriebene Wirkung jedes einzelnen Eindrucks rein und voll erfolgt, und noch nicht durch Erziehung oder Berechnung gehemmt ist. Eben in dieser Natürlichkeit und Unbefangenheit, in der Durchsichtigkeit des ganzen Getriebes und der Offenheit, mit der jede Regung zu Tage tritt, liegt uns der hauptsächlichste Reiz der kindlichen Seele.

Sind wir aber schon hier in Gefahr, das Bild des kindlichen Benehmens, das uns am meisten gefällt, mit dem allgemeinen Wesen des kindlichen Alters zu verwechseln, so steigert sich mit den folgenden Perioden die Versuchung, gewisse Idealgestalten etwa des Jünglings und des Mannes zu zeichnen, und nun für eine allgemeine Beschreibung bestimmter Verfassungen der Seele auszugeben, was uns eben nur ein poetisch verklärtes Bild dessen ist, was wir als die normale Stufenfolge betrachten. Allerdings wird die Psychologie sich zur Aufgabe setzen müssen, die Veränderungen, welche an dem Einzelnen heraustreten, zu begreifen, aus der allmählichen Abstumpfung der Erregbarkeit des Gefühls, der zunehmenden Erfahrung, den fester werdenden Gewohnheiten, den unvermeidlichen Einseitigkeiten, welche ein bestimmter Beruf mit sich bringt, zuletzt aus der allgemeinen Abnahme der Lebendigkeit im höheren Alter den Abstand verständlich zu finden, der das Leben des Greises von dem des Jünglings trennt. Aber wollten wir von den allgemeinen Gesichtspunkten reden, die hier in Betracht kommen, so könnten doch nur sehr weitumfassende Allgemeinheiten entstehen; in Wirklichkeit modificieren sich die psychologischen Gesetze der Entwicklung in unabsehbarer Verschiedenheit je nach den Individualitäten, und wir glauben doch niemals eine irgendwie bestimmte und genauer charakterisierende Angabe zu machen, wenn wir von einem

sagen, in welchem Jahrzehent des Lebens er steht; wir deuten damit etwa an, welchen Gesammthabitus wir am wahrscheinlichsten bei ihm erwarten dürfen, aber wir sagen etwas viel weniger bestimmtes, als wenn wir ihn einen Gefühlsmenschen oder einen Verstandesmenschen, wenn wir ihn träg oder energisch nennen. Die wichtigsten Unterschiede, die wir kennen, pflegen zuletzt doch, wenn auch in verschiedener Erscheinungsweise, den Menschen durch sein ganzes Leben zu begleiten; die Wandlungen aber, welche die Einzelnen durchmachen, verlaufen in viel zu wirren Linien, bald aufsteigend, bald absteigend, als daß wir uns an den Versuch wagen möchten, auch hier noch unterscheidende Formeln für die Lebensläufe aufzustellen. Zuletzt müßten wir doch auf die elementaren Gegensätze zurückgehen, die wir oben gefunden haben, um mit ihrer Hülfe bestimmte Ausdrücke zu gewinnen; und es war uns eben nur um eine Uebersicht der wichtigsten Eintheilungsgründe zu thun, nach denen die Einzelnen sich scheiden.

Wir haben die aus ihnen sich entwickelnden Gegensätze aufgestellt, ohne dabei der ältesten und populärsten Classification der Individualitäten zu erwähnen, nemlich der Unterscheidung der vier Temperamente. Sehr Verschiedenes ist nacheinander im Laufe der Zeit mit diesem Worte bezeichnet gewesen; im heutigen Gebrauche meint es die größere oder geringere Erregbarkeit des Gefühls und die damit verknüpfte größere oder geringere Raschheit und Energie des Handelns; in diesem Sinne reden wir von ruhigem und sanftem, oder auf der andern Seite von lebhaftem, reizbarem, heftigem, hitzigem Temperamente. Die gewohnten Namen der vier Temperamente wollen aber doch nicht bloße Gradunterschiede der Erregbarkeit angeben; wir würden sonst nicht den doppelten Gegensatz gewinnen, der immer unter den hergebrachten Namen gesucht und freilich in so verschiedener Weise gefunden worden ist, daß die wissenschaftliche Sprache sich am besten dieser oft umgeprägten Ausdrücke begäbe. Zwar daß das phlegmatische Temperament einen geringen Grad von Erregbarkeit des Gefühls bezeichne, darüber sind so ziemlich alle einverstanden, und etwa auch darüber noch, daß ein cholerischer Mann derjenige sei, der leicht in Zorn gerathe und in Folge davon zu raschem und heftigem Handeln geneigt sei. Aber was man gewöhnlich unter einem sanguinischen und melancholischen Menschen versteht, trifft nicht mehr Grade der Erregbarkeit überhaupt, sondern Richtungen des Gemüthslebens; der Sanguiniker ist darum lebhaft, weil er alles von der heiteren Seite auffaßt, dem Genusse des Augenblicks mehr zugeneigt ist, als der bedächtigen Ueberlegung, der Hoffnung mehr als der Furcht; melancholisch aber heißt uns der Trübsinnige. Nach der gewöhnlichen Anwendung der Wörter sind also Gegensätze gemeint, die wir oben schon aufgestellt haben, denen aber eine entscheidende Bedeutung neben den andern beizulegen kein Grund vorliegt; die wissenschaftliche Begriffsbestimmung der Ausdrücke aber ist schwankend und stimmt mit dem populären Sprachgebrauche nicht überein; die immer noch nicht aus der Uebung gekommenen Temperamentsschilderungen endlich

sind beim Lichte betrachtet willkürliche Constructionen bestimmter scharf ausgeprägter Typen, denen die Bedeutung nicht zugestanden werden kann, welche sie in Anspruch zu nehmen pflegen, die grundlegenden Unterschiede des Naturells aufzustellen und so die Hauptarten der Individualitäten anzugeben. Je bestimmter man durch Häufung einzelner Züge die Begriffe macht, denen die Temperamentsnamen entsprechen sollen, desto stärker contrastiert dann damit die Voraussetzung, von welcher die Lehre ursprünglich ausgeht, daß jeder Mensch eines dieser vier Temperamente haben müsse, etwa noch gemischt mit einem zweiten, und daß man also von jedem müsse ausmachen können, zu welcher Classe er gehöre.

Damit ist vollkommen verkannt, was schon Galenus in Beziehung auf die Temperamentslehre seiner Zeit gesagt hat: ausgehen müsse man nicht von den Gegensätzen, sondern von der Mitte; in der Mitte stehe die richtige Mischung, der Normalmensch; von dieser Mitte aus müssen die Richtungen bestimmt werden, nach denen eine Abweichung von der richtigen Mischung, eine Dyskrasie stattfinde. Was Galenus hier sagt, gilt von allen Versuchen, die individuellen Unterschiede nach gewissen Gesichtspunkten zu classificieren. Es handelt sich nicht darum, verschiedene Arten von Menschen herauszubringen, die durch scharfe Gegensätze von einander so geschieden wären, daß nun die Gesammtheit der Menschen in getrennte Gruppen zerfiele; die Unterschiede sind vielmehr alle fließend; in der Mitte steht das normale Durchschnittsmaß der geistigen Lebendigkeit überhaupt, stehen die allgemein menschlichen Richtungen des Thuns, steht die Constitution, in welcher alle einzelnen Kräfte und Functionen, aus deren Zusammenwirken das geistige Leben besteht, in gleichgewogener Stärke verknüpft sind, und keine Seite des Lebens einseitig die anderen beherrscht; und von dieser Mitte aus bestimmen wir die Richtungen, nach denen durch das Ueberwiegen der einen oder andern Seite die Unterschiede sich entwickeln, indem wir als Grenzfälle die größten und ausgesprochensten Gegensätze hinstellen. Und, wie in allen ähnlichen Fällen, werden die Extreme verhältnißweise selten, die der Mitte sich nähernden Werthe die häufigeren sein; je verwickelter aber das System unterscheidbarer und gegenseitig sich bedingender Functionen ist, welche die Gesammtheit des geistigen Lebens bilden, desto unabsehbarer kann darum doch die Mannigfaltigkeit von Formen sein, welche auch kleine Differenzen zu erzeugen vermögen. Dadurch eben ist uns das Leben anderer verständlich, daß wir, was in uns selbst lebt, in so verschiedener Mischung in Andern wieder finden können, und gerade darin besteht der unerschöpfliche Reiz, den der Mensch für den Menschen hat.

Ueber die Eitelkeit.

Ein Vortrag.

Wenn ich sage, daß ich über die Eitelkeit, ihr Wesen und ihre verschiedenen Formen reden will, so bin ich darauf gefaßt, daß einige der Anwesenden von einem gelinden Schrecken befallen werden über ein so heikles und verfängliches Thema; aber es sind sicher nur Herrn, die in ritterlichem Eifer für die Damen es höchst bedenklich und unzart finden, in ihrer Gegenwart gerade von etwas zu reden, was ihnen für eine besondere Schwäche des schönen Geschlechtes gilt. Ebenso gewiß bin ich aber auch, daß von den Damen selbst der Schrecken nicht getheilt wird; denn sie haben alle ein vollkommen gutes Gewissen, und sind nicht nur, jede für sich selbst, sich bewußt, daß sie entfernt nicht eitel sind, sondern sie fürchten auch gar nicht, von irgend Jemand für eitel gehalten zu werden. Sie also können keine anzüglichen Absichten hinter diesem Thema vermuthen, denn wenn sie sich überhaupt nach lebenden Exempeln dieser Eigenschaft umsehen wollten, fiele ihr Verdacht ganz gewiß nur auf Männer; und so erhalte ich von dieser Seite des Hauses sicher das Zeugniß, daß ich keine schuldige Rücksicht durch die Ergründung einer Eigenschaft ver-

letze, die höchstens auf der andern gefunden werden könnte. Und wenn ich nun darauf käme, in dem, was wir Eitelkeit nennen, nur eine kleine Steigerung einer höchst lobenswürdigen und für den Bestand und das Glück der menschlichen Gesellschaft höchst wohlthätigen Sinnesrichtung zu finden, so läge es klar vor Augen, daß ich bloß die Gelegenheit ergreife, vor dem Gerichtshof, von dem wir immer ein mildes Urtheil zu empfangen wünschen, eine Schutzrede für das männliche Geschlecht zu halten.

Um dabei mit der Gründlichkeit zu verfahren, die dem Philosophen geziemt, muß ich Ihnen zumuthen, einige allgemeine Sätze von fast beleidigender Selbstverständlichkeit anzuhören. Wie die meisten Eigenschaften, durch welche wir nicht die intellectuellen Unterschiede der Menschen, sondern ihre Sinnesart und ihren Charakter bezeichnen, gehört auch die Eitelkeit zwei Seiten unseres Lebens an; sie ist einerseits eine Art und Weise zu empfinden, eine Empfänglichkeit, vermöge der uns gewisse Dinge wohl, andere wehe thun; andrerseits eine bestimmte Richtung unseres Strebens und Thuns, wodurch wir uns jenes Wohlgefühl zu verschaffen, diese Unlust zu meiden trachten. Jenes können wir die passive, dieses die active Seite der Eitelkeit nennen.

Worin aber jene Empfindungen des Eiteln wurzeln, und worauf sich diese Bestrebungen beziehen, ist nicht etwas, was wir als einzelne und isolierte Geschöpfe erleben könnten, sondern es sind Beziehungen, in denen wir zu andern Menschen stehen; die Eitelkeit gehört zu den geselligen Eigenschaften.

Nun sind die Beziehungen, in welche wir zu andern treten, doppelter Art. Auf der einen Seite handelt es sich um die Erhaltung unserer realen Existenz, um die Befriedigung unserer Bedürfnisse durch unser Wirken nach außen, um Besitz und Macht; ob wir unsere Kräfte freundschaftlich zu gemeinsamer Arbeit vereinigen, oder im Kampf ums Dasein feindlich gegeneinander wenden, unser Thun gilt realen Zwecken und Veränderungen in der wirklichen Welt der Dinge, wir suchen die Macht andern zu helfen oder das Recht ihnen zu befehlen und sie für uns arbeiten zu lassen. Auf der andern Seite ruhen unsere Beziehungen zu unsern Mitmenschen nur auf Gedanken und Gefühlen, die der realen Wirkung entbehren und rein idealer Natur sind; es kommt jetzt auf den günstigen oder ungünstigen Eindruck an, den wir gegenseitig auf einander machen, und die Beurtheilungen, die daraus hervorgehen. Die Eitelkeit gehört offenbar ganz diesem letzteren Kreise an; denn, um ihr Gebiet in vorläufigem Umriß abzugrenzen, es handelt sich bei ihr ja zunächst bloß um das, was andere von uns denken und sagen, nicht um das, was sie uns geben oder nehmen, nützen oder schaden.

Wodurch wir nun auf andere einen günstigen Eindruck machen und Gegenstand ihrer Anerkennung werden können, ist sehr mannigfaltiger Art; Gefälligkeit der äußeren Erscheinung, anregende Unterhaltung, bewundernswerthe Kraft und Geschicklichkeit des Körpers oder des Geistes, Pünktlichkeit in der Beantwortung von Briefen oder in der Rückgabe entliehener Bücher, reicher Besitz, hohes Amt, gelten neben-

einander als Vorzüge. Aus dem weiten Gebiete dessen aber, was aus verschiedenen Motiven geschätzt wird, zeichnet sich ein engerer Kreis mit einem eigenen Maßstab aus; in ihm wird unser Wollen und Handeln nach allgemeingültigen Regeln gemessen, der Werth unserer Person nach der Gesinnung beurtheilt, welche sie in ihrem gesammten Verhalten bethätigt, und nach den Erfolgen, welche sie für die gemeinsamen Zwecke der Gesellschaft erreicht. Es ist das Gebiet der Ehre im eigentlichen und strengen Sinne des Worts; und die Geltung, die hier erlangt wird, ist Achtung vor der Ehrenhaftigkeit und Anerkennung des Verdienstes.

Für die strenge Betrachtung nach den Grundsätzen der Vernunft ist die Pflichterfüllung aus reiner Gesinnung das Einzige, was in Wahrheit Ehre verdient, und nach diesem Maßstab sollen wir als unbestechliche Richter uns gegenseitig unsern Werth bestimmen. Aber die wirkliche Empfindungsweise der Menschen will sich nicht zu dieser strengen Vernünftigkeit bekehren lassen; sie rechnet nicht nach der reinen Goldwährung des ächten Verdienstes; sie gibt sich nicht die Mühe, immer erst den innersten Kern zu untersuchen, sondern sie läßt sich meist durch einzelne Seiten, die in lebhafterem Eindruck uns auf den ersten Anblick gewinnen oder abstoßen, in ihrem Urtheile leiten; und so gilt in ihrer Werthschätzung nicht nur dasjenige, was Achtung verdient, sondern alles was gefällt und erfreut; und wie sie fortwährend die schroffen Unterschiede verwischt, welche die Moral statuieren möchte, so können auch wir

uns die strenge Sonderung der Gesichtspunkte ersparen, wo es sich nur um eine Naturbeschreibung der idealen Beziehungen handelt, in welche die Menschen durch den thatsächlichen Eindruck treten, den sie auf einander machen.

Wenn wir nun aber diese Beziehungen näher ins Auge fassen, so scheint es, als habe unsere räthselhafte Natur Alles auf den Kopf gestellt. Denn man sollte doch denken, es müßte uns vor allen Dingen darum zu thun sein, daß wir von unseren Mitmenschen, von allem, was sie sind und thun, diese glückliche und erfreuliche Anregung erhielten; wir müßten den lebhaftesten Wunsch haben, daß sie uns gefielen, daß sie uns die Freude bereiteten sie bewundern zu können, daß sie uns den unangenehmen Anblick der Häßlichkeit oder Ungeschicklichkeit, den niederschlagenden Eindruck ihres Unverstandes, den Schmerz der Mißbilligung ihrer sittlichen Unvollkommenheiten ersparten. Aber nein; daß dieser und jener unser Mißfallen erregt, unserem Tadel oder unserer Geringschätzung verfällt, ertragen wir mit merkwürdiger Leichtigkeit; ja wir finden eine seltsame und schwer begreifliche Befriedigung darin, manches recht ungeschickt, häßlich, widerlich, unausstehlich zu finden, recht kräftig tadeln, recht von Herzen verabscheuen zu dürfen; und der, den der bloße Anblick der mancherlei Unvollkommenheiten seiner Mitmenschen im Ernste tief unglücklich machte, würde uns doch eigentlich als ein wunderlicher Heiliger erscheinen. Aber daß wir andern mißfallen, daß wir ihnen Gegenstand eines noch so schwachen unangenehmen Eindrucks werden sollen, das verletzt uns; verletzt uns höchstens dann

in geringerem Grade, wenn wir sie nicht als bloße Zuschauer, sondern als feindselige Gegner vor uns haben, die es gilt unsere Macht fühlen zu lassen. Und selbst dem Gegner wünschen wir noch nebenher zu imponieren; er soll anerkennen, daß wir Recht haben, und eine hohe Meinung von unserer Macht und Ueberlegenheit, und wo möglich auch noch von unserer Großmuth gewinnen.

Die Allgemeinheit dieser Gemüthsverfassung verhindert uns in der Regel, uns über diesen merkwürdigen Zug des menschlichen Geschlechts zu verwundern; wir sehen als selbstverständlich an, daß der Eindruck, den andere von uns erhalten, weniger für sie, als für uns selbst die Quelle lebhaften Genusses und tieftreffender Verletzung ist. Und doch, was haben wir denn eigentlich davon, wenn andere uns so oder so ansehen? Was geht es uns an, ob sie uns in ihren Gedanken Beifall schenken oder nicht? Denn es wäre eine sehr unzureichende Erklärung, wenn man etwa auf die Berechnung zurückgehen wollte, daß nach dem Eindruck, den wir auf andere machen, das practische Verhalten derselben sich richten werde; daß, wenn wir ihnen gefallen, sie uns beschenken, uns helfen und uns fördern, im entgegengesetzten Falle uns stören und uns schaden werden; wir unterscheiden vielmehr ganz deutlich die aus dieser Nützlichkeitsrechnung hervorgehende Furcht und Hoffnung von dem unmittelbaren Eindruck, den uns das Bewußtsein zu gefallen oder zu mißfallen auch gegenüber von solchen macht, die uns weder nützen noch schaden können; wir dehnen den Kreis derer, um deren Urtheil wir uns bekümmern, weit

über die Grenzen der Gesellschaft aus, mit der wir handelnd in Wechselwirkung stehen, und in der höchsten Steigerung dieses Interesses richtet sich ja der Blick selbst auf die ungeborenen Geschlechter. Nicht als Mittel zu einem andern Zweck also, sondern an sich selbst hat das Bild von uns, das in der Seele eines andern existiert, seinen Werth und seine Bedeutung; die Gedanken als solche, selbst die verschwiegenen, durch kein Zeichen verrathenen Gedanken, die wir nur vermuthen können, oder die ganz harmlose Aeußerung derselben in Mienen oder Worten, die uns kein Haar krümmen und keinen Pfennig unserer Habe rauben, vermögen uns in Aufregung zu bringen, als ob unser Wohl und Wehe von solchen luftigen und ungreifbaren Gebilden abhienge. Was thun uns doch diese Gedanken an? Sind wir nicht verrückt, daß wir unser leibhaftiges Dasein vergessend immer nur nach unserem Schatten sehen, daß wir diesen Doppelgänger fürchten wie ein Gespenst, und ihm Opfer bringen wie einem Dämon, der Macht hat zu beglücken oder zu verderben? Müssen wir uns nicht von Falstaff katechisieren und zum Verständniß bringen lassen, daß Ehre keine Wunden heilen und kein Bein ansetzen kann?

So räthselhaft sie sein mag, die Thatsache ist da; wir begnügen uns nicht mit unserem Wissen von uns selbst, mit dieser einsamen Betrachtung unseres eigenen Bildes, nicht damit, daß wir uns nur in der Stille mit andern vergleichen und für unser verschwiegenes Urtheil den Werth unserer Existenz an ihnen messen; wir haben vielmehr ein unüberwindliches Verlangen, Gegenstand der Gedanken

anderer zu sein, und zu wissen, daß sie uns beachten; es ist, als ob wir unserer eigenen Existenz erst sicher wären, wenn sie uns von andern bezeugt ist, als zerflössen wir in Luft, wenn wir nicht gewiß sind gesehen zu werden, als wären wir in Gefahr verloren zu gehen wie eine einzige Handschrift, wenn wir nicht in den Seelen anderer vervielfältigt sind. Wir sind Idealisten; wir bestätigen fortwährend den Satz, daß dasein eigentlich heißt vorgestellt und gedacht werden.

Dieses Bedürfniß für anderer Gedanken da zu sein ist zuletzt nur der Ausdruck der geselligen Natur des Menschen, und eines der stärksten Motive, welche den geselligen Zustand fortwährend erhalten; in seinen Wirkungen umfassender und anhaltender als das gegenseitige Bedürfniß des Schutzes und der Hilfeleistung, so gewiß unsere Gedanken beweglicher und unermüdlicher sind als unsere Hände. So lange man die Gesellschaft nur auf das Bedürfniß der physischen Selbsterhaltung gründet, ist jeder für den anderen nur Mittel zum Zweck, ein Werkzeug von allgemeiner Brauchbarkeit oder ein besonders gelehriges Hausthier; mir am nützlichsten, wenn er gar keinen eigenen Willen hat und als Sclave mir vollkommen unterworfen ist. Aber auch wer über Sclaven geböte, würde sich des Gefühls seiner Herrschaft nur dann voll freuen, wenn er sich zugleich an dem Eindrucke weidete, den seine Ueberlegenheit hervorbringt; damit ist er aber thatsächlich wieder von seinen Untergebenen abhängig; die menschliche Seele, die ihm gegenübersteht, ist durch ihre Gedanken eine Macht,

der er sich nicht zu entziehen vermag, und damit erst ist das Fundament der Gleichheit und Gegenseitigkeit der Beziehungen gelegt, welche die menschliche Gesellschaft auch unter einem Despoten von einer Herde unter ihrem Hirten unterscheidet.

In der Freude nun, welche uns die Anerkennung anderer gewährt, folgt die Natur ihrem allgemeinen pädagogischen Systeme der Belohnungen und Strafen; zu dem, wozu sie uns bringen will, reizt sie durch den Genuß, den sie an die Erfüllung ihrer Zwecke knüpft, und sie straft mit Unlust aller Art die Mißachtung ihres Willens. Zur Erhaltung des Lebens treibt sie durch die Pein des Hungers und das Wohlgefühl der Sättigung; freundliche und friedliche Beziehungen in der Gesellschaft herzustellen, hat sie weder der unsicheren Berechnung des Nutzens überlassen, noch hat sie der Macht selbstloser und uneigennütziger Menschenliebe vertraut, vielmehr auf alles, was das gesellige Leben begünstigt, auf alle die Eigenschaften, durch welche wir andern angenehm und förderlich sind, noch einen besonderen Preis gesetzt. Knüpft sie doch schon an die äußerlichste und gleichgültigste Form des Verkehrs, das bloße Kennen und Gekanntwerden, lebhafte Befriedigung; ja es genügt schon uns zu erheben, wenn nur unser Name von Vielen genannt wird. Welches Hochgefühl erfüllt den Primaner, wenn er zum erstenmale seinen Namen unter den zur Universität Abgehenden in der Zeitung gedruckt liest, und sich nun vorstellt, daß die Tausende von Abonnenten jetzt von ihm, dem Paul Müller oder Friz Schulze wissen; und ich will nicht dafür stehen, daß nicht auch der eine oder der andere von uns noch in einem Vorlesungsverzeichnisse seinen Namen aufsucht — natürlich nur um sich zu vergewissern, daß kein Druckfehler sich eingeschlichen hat — aber doch ein geheimes Behagen empfindet, daß nun Urbi et Orbi verkündigt wird, daß er da ist. Machen wir nicht ferner den Anspruch, daß die gleichgültigste und flüchtigste Begegnung eine dauernde Erinnerung hinterlasse, und im Album jedes Gedächtnisses unsere Photographie aufbewahrt werde; empfinden wir es nicht als eine Beleidigung, von denen vergessen zu sein, die uns früher gekannt? Durch diese feinen Fäden spannt sich ein weites Netz gegenseitiger Beziehungen, durch die zuerst die Isolierung und Fremdheit der Einzelnen gegeneinander überwunden und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit begründet wird.

Aber wichtiger als dieses bloße Gekanntsein ist uns die hellere oder dunklere Färbung, die unser Bild durch die Gefühle erhält, mit welchen es betrachtet wird; Gefühle des Wohlgefallens und der Anerkennung hier, Gefühle des Mißfallens und der Mißbilligung dort. Wer behauptete, daß es ihm nicht wohlthue, zu gefallen, anerkannt, belobt, bewundert zu werden, wäre entweder nicht ehrlich, oder ein gemüthskranker Melancholicus; oder aber, er wäre unerträglich hochmüthig, ein wahrer Menschenfeind, der sich in einsamer Höhe an seinem eigenen Bewußtsein genug sein läßt, und die übrige Welt soweit unter sich sieht, daß er es für eine Erniedrigung achtete, ihre Stimmen zu hören.

Auch wer sich bewußt ist, in seinem Verhalten sich bloß durch die Gebote der Menschenliebe leiten zu lassen, nimmt den Beifall, den er dadurch erntet, als eine angenehme Zugabe hin, wie derjenige, der aus Pflicht sich nährt, doch lieber wohlschmeckende Speise ißt; in der That wirkt aber die Empfindlichkeit für die Anerkennung anderer zugleich als höchst wirksames Motiv, und sie ist eine der großen Mächte der Civilisation. Wir dürfen uns nur einen Zustand ausmalen, in dem es Jedem gleichgültig wäre, was andere von ihm halten, gleichgültig ob er ihnen angenehm oder unangenehm, edel oder gemein erscheint, und wir bedürfen keiner besonders lebhaften Phantasie, um sofort alle die Gräuel der Barbarei zu übersehen, in die wir versunken wären. Denn auch die ernsten Regeln des sittlichen Verhaltens gewinnen einen großen Theil ihrer wirksamen Kraft nur durch die Ehre, die sich an ihre Befolgung, die Schande, die sich an ihre Verletzung knüpft; darum ist das sichtbare und dem öffentlichen Urtheil verfallende Verhalten der Menschen durchschnittlich um ein gut Theil besser als ihre verschwiegenen Gedanken und Gelüste. Aber auch die kleineren Dinge, die keines der zehn Gebote und kein Rechtsgesetz regelt, und die wir doch als wesentliche Bestandtheile eines gesitteten Zustandes betrachten, sind durch jenen Grundzug unserer Natur bestimmt.

Aus ihm geht zunächst das Bestreben hervor, uns in unserer äußeren Erscheinung zu idealisieren, alles was mißfallen und verletzen könnte, zu entfernen oder zu verbergen, den sichtbaren Theil unseres Selbst so zu gestalten, daß er

einen günstigen Eindruck mache. Es liegt im tiefsten Grunde ächte Menschenfreundlichkeit schon in dem Bestreben des Wilden sich zu putzen und durch allerhand Schmuck und Zierat sein Aeußeres stattlicher und glänzender zu machen; es ist ein ganz richtiges Gefühl darin, daß wir eine Pflicht gegen unsere Nebenmenschen erfüllen, wenn wir ihren Schönheitssinn zu erfreuen trachten und etwa sorgfältig überlegen, welcher Schnitt unsere Gestalt am besten hebt, oder welches Kleid heute Abend angelegt werden soll und welches Band und welcher Schmuck dazu paßt; es ist ebenso eine Pflicht der Menschenfreundlichkeit, dem Nächsten das Mitleid zu ersparen, das er mit einem ungenügend gegen die Winterkälte geschützten Haupt oder einer Lücke in dem Zaun empfinden müßte, über den bei Homer die Worte entfliehen. Es liegt eine tiefe Philosophie in dem Interesse, das wir diesen Fragen widmen, und das angestrengte Nachdenken, das sie zuweilen fordern, ist darum erklärlich: wir treten damit für eine teleologische Naturbetrachtung ein, für die Ueberzeugung, daß die Natur dem Menschen eine Gestalt von idealer Zweckmäßigkeit, Vollkommenheit und Schönheit verleihen wollte, und daß es unsere Aufgabe sei, diese Zwecke als erfüllt darzustellen und ihr nachzuhelfen, wo zufällige Störungen ihre Absichten vereitelt haben; wir widerlegen den Pessimismus, der die Welt für unvernünftig und zweckwidrig erklärt, indem wir die Anerkennung ihrer Schönheit erzwingen; und es ist ja nur ein Ausfluß derselben Zweckmäßigkeit der Natur, wenn sie uns nun durch ein angenehmes Gefühl für die Opfer entschädigt, die wir ihrer Verherrlichung bringen.

Freilich spricht sich in unsern Gewohnheiten die Ueberzeugung aus, daß nur die eine Hälfte der Menschheit die natürlichen Anknüpfungspunkte für diese ästhetische Idealisierung darbiete, bei der andern, mit Ausnahme weniger besonders Begünstigter, die rauhe Wirklichkeit nur die realistische Darstellung des Charakteristischen gestatte. Bei Völkern niederer Culturstufe allerdings suchen beide Geschlechter wetteifernd sich zu putzen und zu schmücken; mit fortschreitender Einsicht scheint die Menschheit gefunden zu haben, daß das männliche Geschlecht besser thue, auf solche Hebung seiner äußeren Erscheinung zu verzichten und nur etwa auf Bedeckung seiner allzu sichtbaren Mängel sich zu beschränken; den Dohlen, Elstern und Nebelkrähen in winterlicher Landschaft gleich haben wir aus unserer Tracht die Farbe beseitigt und den Schmuck verbannt, höchstens daß ein aus den ältesten untersten Schichten verschämt hervorlugender Hemdknopf noch, wie eine Versteinerung, an jugendlichere Perioden erinnert. Denn was etwa im Gebiete der Decoration an farbigen Bändern und Sternen sichtbar wird, soll ja nicht direct als verschönernder Schmuck auf das Auge wirken, sondern ist nur Symbol für unsichtbare Vorzüge.

In der Offenbarung dieser ist uns zu unserem Trost ein weites Gebiet idealisierender Selbstdarstellung geblieben, auf dem wir mit dem schönen Geschlechte zu wetteifern vermögen. Geberden, Worte und Handlungen sind der natürliche Ausdruck des Innern, der Gedanken, Stimmungen und Gesinnungen. Und nun beruht ja unser ganzer geselliger Verkehr darauf, daß wir nicht rücksichtslos gegen

den Eindruck, den wir auf andere machen, unsere Gedanken aussprechen, unsern Stimmungen Ausdruck geben, unsere Gesinnung bethätigen. Wir sind Schauspieler, und unser Publicum besteht auch aus Schauspielern; jeder spielt eine Rolle und stellt sich mit mehr oder weniger Glück so dar, wie er eigentlich sein sollte, oder wenigstens wie er wünscht, daß er den andern erscheine. Zwar mehr Verstand und Witz zu verrathen als man hat, ist eine schwierige Sache, und wer hierin bedeutender erscheinen will als er ist, verlegt sich besser auf stummes Spiel mit vielsagendem Lächeln und ausdrucksvollem Kopfnicken; aber liebenswürdige und edle Eigenschaften bieten sich leichter der dramatischen Kunst. Wir gewöhnen uns, in Gesellschaft uns heiter und aufgelegt zu zeigen, wenn wir verdrießlich und verstimmt sind; wir verhüllen unser Mißfallen, unsern Zorn und Haß, und spannen alle Kraft der Selbstbeherrschung an, um keine Scenen herbeizuführen; wir zeigen uns theilnehmend, für jede Aufmerksamkeit dankbar, gegen unsere Feinde großmüthig, in unsern eigenen Ansprüchen bescheiden. Es wäre eine sehr kurzsichtige Moral, welche diese Komödie, die wir fortwährend gegeneinander spielen, in Bausch und Bogen als täuschenden Schein und unwürdige Heuchelei verurtheilen und damit alles, was wir Lebensart und Anstand nennen, verwerfen wollte, wo es nicht ächter, natürlicher, unverfälschter Ausdruck unserer wirklichen Gesinnung und Stimmung ist; die uns verbieten wollte, dem ungelegenen Besuch, dessen Klopfen uns ein verdrießliches Brummen erweckt, zu sagen, daß es uns freue ihn zu sehen, oder geböte durch

aufrichtiges Schelten dem Aerger Luft zu machen, den uns ein durch die Ungeschicklichkeit des Nachbars verdorbenes neues Kleid oder ein Flecken Rothwein auf einem frischen Tischtuche verursacht. Es genügt auch nicht, diesen Schein etwa dadurch zu entschuldigen, daß er ja nicht täusche und von allen durchschaut werde, daß Niemand unsere Höflichkeiten für baare Münze nehme, und die kleineren und sanfteren Mittel, mit denen wir jetzt unsere Unzufriedenheit andeuten, die Kraft und Wirkung der stärkeren und gröberen gewinnen, zu denen die ungezügelte Natur uns treibt. Es liegt vielmehr, wie in der Pflege der äußeren Erscheinung, so auch in dieser Schauspielkunst, trotz den damit verbundenen Gefahren, eine tiefere Bedeutung, eine Huldigung, die einem menschlichen und sittlichen Ideale dargebracht wird; was wir thun, soll nicht mit jeder Aufwallung unserer Leidenschaften, sondern mit unserem wahren und besseren Selbst harmonieren; die äußere Darstellung eines edleren Charakters wirkt als sittigende Macht nach innen zurück, und das Wort Mignons: So laßt mich scheinen, bis ich werde, trifft den wahren Sinn dieser Aeußerung unseres Strebens nach Anerkennung.

So gewiß nun das Prädicat der Eitelkeit eine Schwäche bezeichnen und einen leichten Tadel ausdrücken will, so gewiß kann es nicht diese allgemein menschliche Sinnesart überhaupt meinen, welche des Beifalls und Lobes sich freut, und durch die Art, wie wir uns verhalten und darstellen, Mißfallen und Mißbilligung zu vermeiden trachtet. Wir würden im Gegentheil den, der dagegen unempfindlich

wäre, mit weit stärkerem Tadel hochmüthig oder unverschämt nennen. Nur einige besondere Zweige also, die auf diesem Stamme wachsen, können wir als Eitelkeit bezeichnen wollen; denn allerdings gibt es Unterschiede theils in dem Grade jener Empfindlichkeit, theils in der Richtung, in der sie sich äußert.

Unter einem eitlen Menschen verstehen wir nun jedenfalls einen solchen, bei dem die Empfänglichkeit für Anerkennung besonders lebhaft ist, und die daraus entspringenden Gefühle eine unverhältnißmäßige Stärke besitzen; wir unterscheiden ihn aber von dem Ehrgeizigen, mit dem er diese allgemeine Richtung theilt, dadurch, daß der Ehrgeizige auf verdientes und dauerndes Lob achtungswerther Leistung ausgeht, und mit dem jeweils Erreichten unzufrieden seine Kraft anspannt, um immer größere Ehre zu erwerben, der Eitle aber auf die gegenwärtige Anerkennung dessen Werth legt, was er schon ist, und sich jeder Art des Beifalls, auch des vorübergehenden Eindrucks freut.

Nun kann, was so lebhaft uns erregen soll, nicht etwas sein, was wir als selbstverständlich erwarten oder was wir längst gewöhnt sind. Es geht mit dem Wohlgefühl der Anerkennung wie mit dem der Gesundheit; in gewöhnlichen Zeiten fühlen wir uns nicht besonders beglückt, wenn wir Morgens aufstehen können und keine Schmerzen haben. Eitel kann nur sein, wer der Anerkennung nicht sicher ist und im Geheimen fürchtet zu mißfallen; nur wer mit Zagen das Urtheil anderer erwartet, kann durch den günstigen Ausfall desselben hoch beglückt werden. Aphrodite können

wir uns nicht eitel denken; sie weiß daß sie schön ist, und es kann ihr keine freudige Ueberraschung sein, wenn sie bezaubert. Aber die Sterblichen, die nicht in fertiger Schönheit dem Meere entsteigen, sondern langsam aus den Schulbänken heraus wachsen, pflegen die glückliche Zeit solcher Ueberraschungen durchzumachen; sie fangen an zu merken, daß sie beachtet werden, daß sie gefallen, und nun erst wachsen sie in ihren eigenen Augen und achten begierig auf jedes Zeichen der Aufmerksamkeit, auf jedes Wort, das sie anerkennt; und aus der passiven Eitelkeit wächst die active von selbst hervor, welche sich bemüht, bei jeder Gelegenheit vor den Augen der Richter zu bestehen und neuen Beifall zu ernten. Aber auf dem Niveau dieser Eitelkeit kann in die Länge doch nur stehen bleiben, wer fortfährt sich selbst zu mißtrauen, und also immer wieder die eigene Schätzung seines Werthes von dem Urtheil anderer abhängig macht, und für jede neue Anerkennung dankbar ist, weil er nicht das Selbstgefühl hat, sie als sein Recht zu fordern. So ist die Eitelkeit dem Stolze entgegengesetzt, der im sichern Bewußtsein des eigenen Werthes der Anerkennung wenigstens der Urtheilsfähigen zum Voraus gewiß ist, und ruhig gerade aus gehen kann, ohne rechts und links zu schielen und zu horchen, was die Leute sagen und was sie für Gesichter machen. Und dieselbe Unsicherheit drängt den Eitlen nun, durch das Eindruck zu machen, was in die Augen fällt; er geht darauf aus, von den Leuten gesehen zu werden und von jedem einen wohlgefälligen Blick oder ein zustimmendes Wort zu erhaschen;

er thut mit Vorliebe, was den augenblicklichen Beifall möglichst Vieler hervorruft; denn das verständige Urtheil über den ganzen Mann pflegt nicht so leicht und nicht so oft hörbar zu werden, als das flüchtige Lob einer einzelnen öffentlichen Leistung, einer gelungenen Volksrede oder auch eines populären Vortrags.

Diese Eitelkeit ist der Trost der Unsicheren und Schwachen, wo sie gutmüthig und heiter genug sind, sich an jedem Sonnenblick des Beifalls zu freuen; ihre Qual aber, wo sie mit besonderer Stärke jede Verletzung empfinden, weil das eigene Bewußtsein gegen den Tadel wehrlos ist. Dieser verbreitetsten Form der Eitelkeit, die zudem keine feste Grenze von der normalen Empfindlichkeit scheidet, können wir nicht zürnen; sie erkennt ja demüthig die Ueberlegenheit unseres Urtheils an und bemüht sich naiv und offen um ein gutes Zeugniß; sie macht gesellig, lenksam und dienstwillig; wir können sie als die *liebenswürdige Eitelkeit* bestimmen, und wir würden fast etwas vermissen, wenn sie ganz aus der Welt verschwände.

Aber derselbe Zweig treibt noch vereinzelte andere Blätter. Das Bedürfniß, sich anerkannt zu wissen, ist lebhaft; der ausgesprochenen und deutlich hörbaren Bewunderung ist viel zu wenig, um den Appetit zu stillen; es gesellt sich dazu der Verdruß des Eitlen, daß es Leute gibt, auf die seine Schönheit keinen Eindruck macht, oder die bei seiner Unterhaltung gähnen, oder die sonst gegen seine Vorzüge blind sind. Gegen solche Verweigerung der Alimente seines Selbstgefühls hilft er sich nun dadurch, daß er sich

selbst an die Stelle des Zuschauers versetzt, und an sein eigenes — natürlich unbefangenes — Urtheil appelliert; sie stellt sich vor den Spiegel, um zu finden, daß sie doch gewiß hübsch und auch geschmackvoll gekleidet sei, und Jedem gefallen müsse, der Augen habe; er liest sich Stellen aus seinen Werken oder Gedichten vor, sie sind treffend, geistreich, packend, klassisch — und damit ist von dieser Appellationsinstanz das Urtheil erster Instanz vernichtet, auf diesen Spruch hin wird die Entscheidung derer, die geschwiegen haben, nach dem Grundsatz „Wer schweigt, der stimmt zu" ergänzt, und die künftigen Entscheidungen anticipiert. Das ist das Thun der Eitelkeit, die wir die selbstgefällige nennen, nicht um zu sagen, daß sie nur sich selbst gefallen wolle, sondern daß sie sich einbildet, was ihr gefalle, müsse auch dem Publicum gefallen, das sie sich im Hintergrunde denkt.

Eine Abart der selbstgefälligen Eitelkeit des Eingebildeten ist die thörichte Eitelkeit, die sich in den Mitteln vergreift, durch welche sie Beifall zu gewinnen glaubt. Mittelmäßige Gedichte drucken lassen; über einen kleinen geselligen Verstoß tiefere Bekümmerniß empfinden, als über eine Läßigkeit im ernsten Geschäft; durch jugendlichen Putz blühend erscheinen wollen, der doch nur durch den Contrast die Vergeblichkeit dieses Beginnens um so deutlicher hervortreten läßt; in gleichgültigen Künsten die Auszeichnung suchen, die man sich durch wichtigere Leistungen verdienen könnte; mit grauen Haaren eroberungslustig tänzeln, — das sind die Züge, die wir in höchster

Steigerung als die lächerliche Eitelkeit des Gecken bezeichnen.

Bis jetzt haben wir immer noch gutartige Erscheinungsformen dieser Epidemie beschrieben; aber sie tritt auch in weniger harmloser Weise auf. Denn auch in dieses Gebiet, das ursprünglich auf gesellige und menschenfreundliche Sinnesrichtung sich gründet, drängt mit dem egoistischen Kampf ums Dasein ein feindseliges Element sich ein. Der gutartigen Eitelkeit genügt es, ihren Theil des Lobes zu ernten; die neidische will, daß ihr Theil der größte sei; sie lebt von Comparativen und Superlativen, sie will nicht glänzen wie die Sterne am Firmament, die zu Tausenden das Auge erfreuen, sondern wie die Sonne, vor der alle anderen Lichter erbleichen. Der Spiegel an der Wand soll nicht nur sagen: Du bist schön, sondern wie der der Königin im Märchen: Du bist die Schönste im ganzen Land; die glänzendste Theaterkritik macht einen Bühnenheros unzufrieden, wenn daneben eine ebenso günstige einer andern Rolle steht; es ist ihm unerträglich, daß, mit Göthes Wort, zwei solche Kerle da sein sollen.

Darum beginnt nun der Wettkampf; zuerst in Gedanken, in der stillen Vergleichung des Eindrucks, den ich selbst machen müßte, mit dem, den andere auf mich machen; in der Abschätzung, um wie viel besser ich aussehen, reden, schreiben würde, als dieser und jener; in der Zuversicht, daß ich solche Fehler wie andere doch gewiß nicht gemacht hätte; und im Eifer dieser stillen Vergleichung waffnen wir — ich meine natürlich nicht uns — unsere Brust mit drei-

fachem Panzer gegen die Wirkungen, die fremde Vortrefflichkeit auf uns ausüben könnte, setzen blaue Brillen auf, um kein zu helles Licht sehen zu müssen und das Auge für das Mikroskop tauglich zu erhalten, durch das wir die eigenen Verdienste betrachten. Welche wunderliche Rangordnung käme doch heraus, wenn jeder aufrichtig den Platz bezeichnete, an den er nach seiner Meinung eigentlich hingehört!

Nun gilt es aber eben darum, auch nach außen den Eindruck zu steigern, alle Mittel aufzubieten um andern das Verständniß für die eigene Vortrefflichkeit zu öffnen; und das nächstliegende ist, von sich selbst zu reden, sich zu loben, von seinen Heldenthaten, oder noch besser von dem Lobe anderer zu erzählen; in gespreizter Wichtigthuerei auch in den gewöhnlichen Dingen feierlich zu sein, um den Eindruck des Bedeutenden zu machen, und jede Leistung eines Andern, die mit Anerkennung erwähnt wird, nöthigenfalls durch Gegenüberstellung der eigenen Triumphe auf ihr richtiges Maß zurückzuführen.

Aber diese *prahlerische Eitelkeit*, besonders widerwärtig, wo sie nur durch plumpe Schaustellung des Reichthums imponieren will, verfehlt ja meist ihren Zweck und erweckt die Lust des Widerspruchs; was feiner zu Werke geht, sucht durch die *klagende* Methode zum Ziel zu kommen, die einen Widerspruch zu unsern Gunsten herausfordert. Man thut recht bescheiden; man setzt sich gegen andere herab; man seufzt mit melancholischer Stimme, daß nichts gelingen wolle. Aber wehe dem, der naiv genug

wäre zuzustimmen, in aufrichtiger Theilnahme mit zu klagen und zur Resignation zu mahnen; wüthende Blicke würden die elegische Weichheit Lügen strafen.

Diese heuchlerische Bescheidenheit führt uns nun in eine Region des geselligen Scheins zurück, die eine Carricatur seines ursprünglich edlen Sinnes ist. Wir vermuthen, daß es dem andern besonders angenehm ist, wenn er erfährt, daß er von uns bewundert wird, und statt ihn dadurch zu gewinnen, daß wir selbst uns in einer idealeren Gestalt ihm zeigen, machen wir uns zum bloßen Spiegel, in dem er sein verschönertes Bild sieht; wir reflectieren nicht bloß den Schein, den er selbst zu verbreiten trachtet, sondern fügen einen zweiten künstlichen Schein hinzu, in der Aussicht, daß ihm ein Spiegel besonders werthvoll, und um so werthvoller sein werde, je schmeichelhafter sein Bild daraus zurückstrahlt. Und nicht nur das; indem wir vor andern, oder gar öffentlich übertriebenes Lob aussprechen, hat der Gelobte die Befriedigung, daß sein geschmeicheltes Bild auch von andern gesehen wird; durch diesen doppelten Reflex sieht er sich von lauter verschönerten Abbildungen umgeben, und er erfährt jenen schwindelerregenden Eindruck, den wir in einem Spiegelsaale empfangen. Wo diese Methode liebenswürdig zu sein und sich angenehm zu machen die herrschende würde, da wäre allerdings alle Wahrheit des geselligen Verkehrs, die mit dem gefälligen Scheine des Anstands sehr wohl zusammenbestehen kann, der Lüge preisgegeben, nicht bloß der Lüge dessen der schmeichelt, sondern auch der halbbewußten Selbst-

täuschung dessen, dem geschmeichelt wird. Dem cynischen Grundsatz: Calumniare audacter, semper aliquid haeret, tritt jetzt der nicht minder cynische zur Seite: Adulare audacter, semper aliquid haeret; der, den Du lobst, um ihm zu gefallen, wird, wenn er Dich auch nicht für aufrichtig hält und einige Procente abzieht, sich doch angenehm gekitzelt fühlen und Dir günstig sein; denkst Du, er wäre mißtrauisch, wenn Du ihn selbst lobst, so lobe seine Kinder, lobe seinen Hund und seine Katze, zeige Dich von der kleinsten Kleinigkeit, die ihm gehört, entzückt, so wirst Du bei ihm einen Stein im Bret haben. Denn es gehört immerhin einiger Weltverstand dazu, die ächte und wahrhaftige Theilnahme an dem, was uns angehört und uns erfreut, von täuschendem Spiegeln zu unterscheiden, und nur gesunder Geschmack empfindet Eckel vor solcher Süßigkeit. Manche aber, und nicht immer die Schlechtesten, zieht eine dämonische Gewalt in den Kitzel dieses Spiegelspieles so hinein, daß sie es nicht entbehren können, und daß, wie dem Säufer der Taumel, so ihnen die geistige Berauschung im Weihrauch zum täglichen Bedürfniß wird. Und wie der Säufer am Emde beim gemeinsten Getränke anlangt, so verliert, wer dem Delirium der Lobsucht verfallen ist, zuletzt die Unterscheidung für den Werth der Person, aus deren Munde das Lob kommt; der Eitelkeitswahn erzeugt Hallucinationen, und wer die vierte Gallerie klatschen hört, glaubt es sei das ganze Publicum.

Kein Wunder, daß der widerliche Anblick solcher wahnkranken Eitelkeit den verständigen Menschen treibt, auf seiner

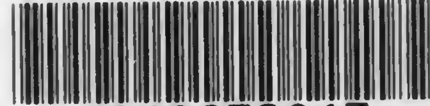
Hut zu sein, und auch jeden Schein der Eitelkeit zu meiden; alle die Mittel zu verschmähen, welche der Eitelkeit dienen könnten, Sorgfalt in der Kleidung, Gefälligkeit im Benehmen, freundlichen Dank für erwiesene Ehre; alle Welt soll wissen, daß er nicht darauf ausgeht ihr zu gefallen. Häufig ist es ja wahrhaftige Einfachheit und ächter Eifer um die Sache, der sich so äußert. Aber schon Socrates hat dem Antisthenes gesagt, daß durch die Löcher seines Mantels die Eitelkeit hervorsehe; mit dem Scheine der Eitelkeit ist nicht sie selbst verschwunden, und nur aus Eitelkeit wollen manche zu denen zählen, die nicht eitel sind; die Krankheit hat sich nur auf die inneren Theile gezogen, und ist um so hartnäckiger.

Mit dieser letzten Form der Eitelkeit, der versteckten, könnte ich meine Naturgeschichte derselben schließen, wenn ich dächte, Sie halten es für möglich von der Eitelkeit zu handeln, ohne auf die Mode zu kommen; denn die periodischen Seufzer, die ihre Wechsel uns auspressen, sind zwar oft heuchlerisch genug; wie viele möchten doch den Glanz missen, der auf sie selbst von der Eleganz, die an ihrem Arme wandelt, zurückfällt — aber geheuchelt oder nicht, jedenfalls werden sie auf Rechnung der leidigen Eitelkeit geschrieben, welche nicht lassen könne, immer die neueste Mode mitzumachen. Nun bin ich diesem Capitel gegenüber freilich in einer schlimmen Lage; die Philosophie muß suchen, die Dinge zu begreifen, und geht von der Voraussetzung aus, daß das Wirkliche vernünftig ist, aber die Mode oder vielmehr die Moden überzeugen uns, daß es

mehr Dinge im Himmel und auf Erden gibt, als unsere Philosophie verstehen kann; und da es mir noch nicht gelungen ist, auch nur den ersten Schritt zu thun und sicher zu ergründen, wer denn die mysteriöse Macht ist, welche anordnet, daß man jetzt breite Hüte trägt, jetzt spitze, jetzt Hüte, die keine Hüte sind, und welche zu glauben befiehlt, daß was 1879 schön und fein war, 1880 unpassend, 1881 aber abscheulich und unanständig sei, so kann ich nur bis zu besserer Belehrung meine vorläufige Ansicht aussprechen, daß Eitelkeit und Mode vielmehr in directem Gegensatze stehen. Es erfordert ja nichts als Selbstverläugnung, nicht bloß auf jede Bequemlichkeit und Zweckmäßigkeit der Kleidung zu verzichten, sondern auch zu tragen, was zu Kopf und Gestalt vielleicht gar nicht paßt, mit wahrhaft militärischem Gehorsam jede Uniform anzulegen, welche von der geheimnißvollen Regierung befohlen wird, und von dieser strengen Disciplin nur in den seltenen Fällen kurzen Urlaub zu erhalten, wenn lebende Bilder oder eine Theatervorstellung ermöglichen dem eigenen Geschmack zu folgen, wo dann auch herauszutreten pflegt, wie viel Licht für gewöhnlich unter den Scheffel der Mode gestellt wird. Die Herrschaft der Mode könnte als Folge einer demokratischen Verschwörung der Mittelmäßigkeit der großen Masse gegen die Aristokratie des persönlichen Adels, eines nihilistischen Complots für die Gleichheit aber gegen die Freiheit erscheinen; indem alle Aufmerksamkeit auf das Kleid gezogen wird, soll der freilich vergebliche Versuch gemacht werden, alle Unterschiede der Geburt verschwinden zu lassen. Fragen

wir aber nach dem Motiv, aus dem sich die selbstverläugnende Unterwerfung unter jene Befehle erklären läßt, so kann ich nichts finden, als lobenswerthen Gemeinsinn. Denn die Mode des Tages ist zuletzt doch nicht so ganz demokratischer Natur; sie hat ihre Bedeutung als Erkennungszeichen für das, was man die Gesellschaft, man meint die feine Gesellschaft nennt; indem man der Mode folgt, erklärt man seine Zugehörigkeit zu derselben, schließt sich mit Seinesgleichen zusammen, und erhält gerade dadurch die sociale Ordnung. Freilich hat das Erkennungszeichen den Uebelstand, kein geheimes zu sein, wie das der Freimaurer; denn jedes strebsame Stubenmädchen bemächtigt sich desselben auch, und rechnet sich damit zu den Bevorzugten, die man unter dem mystischen „Man" versteht; auch sie legt ab, was „man" nicht mehr trägt; und dadurch ist es nothwendig, alle paar Monate eine neue Parole auszugeben, um durch den Vorsprung der Neuheit die Gesellschaft zu retten. Nicht die Befriedigung der Eitelkeit also wird in der Mode gesucht, sondern die Ehre des pünktlichen und opferwilligen Gehorsams gegen das geheime Comite der permanenten Revolution an Haupt und Gliedern im Dienste der socialen Ordnung. Nicht einmal die zuletzt betrachtete versteckte Eitelkeit kann im Spiel sein; denn diese will sich doch auszeichnen, gegenüber den anderen auffallen; die Mode wird aber gerade mitgemacht, um ja nicht aufzufallen, um nicht den Schein zu erwecken, als ob man seinen eigenen Geschmack haben und sich dadurch über die andern erheben wollte; wer der Eitelkeit der Löcher im Mantel huldigte,

würde sich vielmehr außer Reih' und Glied stellen. Mögen auch die einzelnen Moden ursprünglich mit dem Gedanken erfunden werden, daß sie gefällig und reizend sind, so vollzieht sich durch ihre Verallgemeinerung unfehlbar der fortwährende Proceß der Selbstvernichtung der Eitelkeit, und so komme ich zu dem Resultate, daß, was die Mode vorschreibt, im Grunde ein fein ersonnenes System von Bußübungen ist, um alle Eitelkeit auszurotten, die sich auf die äußere Erscheinung gründen könnte. Es erhellt daraus, welches Recht die Frauen zu dem Glauben haben, daß sie von dieser Eigenschaft frei sind. Wie es bei uns Männern steht, ist eine andere schwierigere Frage; ganz kann ich unser Geschlecht ehrlicherweise nicht von jedem Verdachte freisprechen; ich selbst wenigstens wünsche lebhaft, durch einen kurzen Schluß Sie angenehm zu überraschen.


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010653015